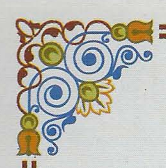
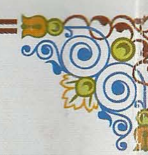



وزارة الثقافة والمحافظة على التراث

سلسلة «الذاكرة الحية»



الأعمال الكاملة

للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة



شيخ الإسلام الإمام الأكبر

محمد الطاهر ابن عاشور

***

الدار العربية للكتاب

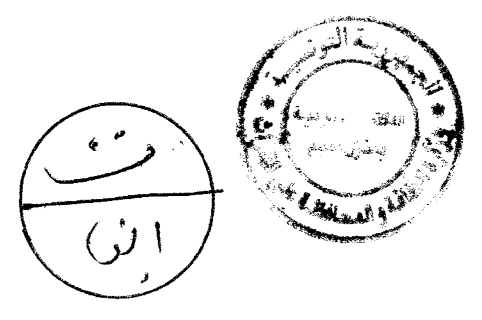



شيخ الإسلام الإمام الأكبر

محمد الطاهر ابن عاشور


بسم الله الرحمن الرحيم

شيخ الإسلام الإمام الأكبر
محمد الطاهر ابن عاشور
وكتابه
مقاصد الشريعة الإسلامية



الجزء الأول

شيخ الإسلام الإمام الأكبر

محمد الطاهر ابن عاشور

تأليف

الشيخ د. محمد الحبيب ابن الخوجة

الدار العربية للكتاب

ابن الخوجــــة (محمّـد الحبيـب)، «محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية»، **مجلد 1** (تأليف)، حجــم: 17 / 24 سـم - 716 صـفحـة، الدار العربية للكتاب - تـونـس - 2008.

ر.د.م.ك.: I.S.B.N.: 978-9973-10-252-2

أنجز هذا العمل بدعم من وزارة الثقافة والمحافظة على التراث - تونس

التنفيـذ والتوزيـع: الدار العربية للكتاب

4، شارع محيي الدين القليبي - 2092 - المنار 2 - تونس

الهاتف: 255 888 71 216 + - الفاكس: 365 888 71 216 +

البريد الالكتروني: E-mail: mal@gnet.tn

الدار العربية للكتاب

تونس — 2008



صورة الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور



رمــوز وإشـــارات

دواوين السنة:

خَ	صحيح البخاري.
مَ	صحيح مسلم.
دَ	سنن أبي داود.
نَ	سنن النسائي.
تَ	سنن الترمذي.
جَه	سنن ابن ماجه.
حَم	مسند أحمد.
طَ	الموطأ.
دَي	سنن الدارمي.
هق	سنن البيهقي.
ك	مستدرك الحاكم.
﴿ ﴾	وضع النص القرآني بين قوسين مع ذكر اسم السورة ورقم الآية بالحاشية.
« »	وضع نص الحديث بين هلالين، يلحقه التخريج بالحاشية. الهلالان يحصران العناوين كأسماء الفنون أو العلوم.
[ ]	بين العاقفتين الكلام المنقول أو المستدرك غير ما أثبت في النص مما وقع السهو عنه أو إغفاله.
،	التفريق بين أجزاء الجملة.
.	نهاية الجملة.

؛	الإشارة إلى ترتيب أجزاء الجملة مع الحفاظ على استقلالية مدلولها الخاص بها.
:	ما بعدها يكون بياناً لما قبلها أو تفصيلاً.
...	إشارة إلى اختصار في القول أو في النقل.
إلخ	وما بعده.
/	الفصل بين رقم الجزء ورقم الصفحة.
	الفصل بين التاريخين الهجري والميلادي.
	علامة على بداية الصفحة الجديدة من النص الأصلي المحقق.
*	نجمة تشير إلى أن التعليق من المؤلف نفسه: أثبتت في المتن وفي التعليق.
=	علامة مساواة توضع في الهوامش بين طبعات الكتاب المتعددة، مع وضع رقم الطبعة بين قوسين.
؟	علامة الاستفهام.
؟!	للاستفهام الإنكاري.
!	نقطة التعجب عقب ما يكون محل استغراب أو إبداع.
اهـ.	تشير إلى انتهاء النص من نقل أو غيره.
ب	البغدادي.
تع.	تعليق.
ح	حديث.
د	ديوان.
ط.	الطبعة ويوضع بجانبها رقمها، وكذا الثانية.
ع.	ابن عاشور؛ عدد.
ف	فقرة.
مخط.	المخطوط.

❃ ❃ ❃

تقديم

إن نشر كتابٍ بهذا الحجم المادّي الضخم، وبهذه القيمة المعنوية الكبيرة، يعتبر عملاً هاماً على جميع الأصعدة.

فهو من الناحية الشكلية يقع في ثلاثة مجلدات ضخمة تناهز ألفي صفحة، وهو من ناحية المحتوى يتناول موضوعاً أساسياً من صميم «مقاصد الشريعة الإسلامية».

وأما من الناحية المعنوية فقد كان شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله سبباً في بروز كلّ هذا العمل الكبير، وذلك بتأليفه ذلك الكتاب الذي اتّخذه الدارسون نبراساً يستضيئون بنوره ويسلكون به سبل هذه المقاصد السّمحة، وقد ارتوى ابنه الروحي الشيخ الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة من مناهل العرفان التي أفاضها الشيخ الإمام عليه وعلى صفوة تلاميذه ومريديه فتشبّع من علمه مباشرة واستفاد ممّا قرأه من كتبه المتعدّدة المشارب والمتنوعة الأغراض، وانكبّ بصفة خاصة على دراسة كتابه المقاصد، وحلّله تحليلاً جعله في متناول الدارسين، وقربه إلى فهومهم في جزء كامل من هذه الأجزاء الثلاثة، ومهّد لهذا العمل، قبل ذلك، بجزء كامل خصّصه للتعريف بالشيخ الإمام وبالبيئة التي عاش فيها وبجامع الزيتونة المعمور الذي تلقّى فيه العلوم والمعارف على شيوخه: أعلامِ المنقول المعقول، وقادةِ الإصلاح في كثير من الميادين وخاصّة ميدان إصلاح التعليم الزيتوني.

يقع هذا الكتاب في ثلاثة مجلّدات ضخمة ألّف الشيخ الدكتور ابن الخوجة الجزأين الأولين منها وأضاف إليهما كتاب المقاصد لشيخه في جزء ثالث وذلك قياماً بالواجب نحوه واعترافاً بما له عليه وعلى إخوانه ـ أهل الطلب والعلم والفكر والإسلامي والأدب العالي ـ من فضل كبير ومنّة عظمى.

وفي الختام ننقل ما قاله المؤلّف عن عمله في الجزء الأخير من هذا العمل الضخم: (**وخصّصنا الجزء الثالث من الكتاب بتحقيق نصّ مقاصد الشريعة الإسلامية... وقد وضعنا جملة من التعاليق نحسبها مفيدة يحتاج إليها أصحاب الاختصاصات المختلفة، وأبرز ما وضعناه من ذلك: تخريج الأحاديث والعودة بالنصوص التي ألمع إليها الشيخ الإمام في كتابه إلى مظانها ضبطاً لها وتحريّا في نقلها، ولم نضع شيئاً من التعاليق والتفسير إلا إذا مست الحاجة إلى ذلك... ووضعنا في نهاية هذا الكتاب فهارس...**)

وهكذا نرى أن الجزء الثالث هو الأصل والباعث على تأليف الجزء الأول الخاصّ بالشيخ الإمام: حياته وبيئته وتآليفه.. والجزء الثاني الخاصّ بتحليل كتاب المقاصد..

وفي ختام هذه الكلمة، نشكر وزارة الثقافة والمحافظة على التراث على دعمها نشر هذا الكتاب الهامّ، كما نشكر الأستاذ الشيخ الدكتور محمّد الحبيب ابن الخوجة على الاعتناء بهذا الموضوع الهامّ الذي يكاد يتعذر على الأفراد القيام به، ونترحّم على شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور الذي كان باعثاً على ظهور هذا العمل الهامّ.

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الطبعة الأولى

يتهيب الباحث والدارس لشخصية مرموقة نادرة، كشخصية شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، أن يكون ما يكتبه عنه دون منزلة من يترجِم له. وهذا أمر وعر جِدُّ متعذّر على من لم يخالطه أو يسمع عنه، أو يقرأ له ولم يتخرج به، أو ينقل عن لداته ما كتبوه من مقالات عنه وشهادات له، وهو أجنبي عن مدرسته القائمة على علمي الوسائل والمقاصد، وقوة النظر وصحة المدارك، مما خص الله به بعض عباده، فرفع بذلك درجاتهم، وجعلهم أئمة علم وأعلام هدى.

ميز الله تعالى هذا الإمام الجليل بما وفّقه إليه من **التحرير والتنوير** لكتابه العزيز الكريم، وبما رواه وحققه ونقده من أسانيد ومتون، أو دلَّ عليه من ضوابط وحقائق، وما حاط به سنة نبيه ﷺ من بيان شامل ذاد به عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

كان رحمه الله مرجعاً في العلوم الشرعية وهي المقاصد بقدر ما كان حجةً في الوسائل والعلوم اللسانية، كما سنبيّن ذلك. وهذا بما رَزَقَهُ الله عزّ وجلّ من فقه في الدين، وعلم بفروعه وأصوله، وبما جرى به قلمه أو نشره من فتاوى دقيقة مركزة ومعللة، مبنية على العلم

والفهم والفطنة والملكة الواسعة الأفق، وعلى استعماله وسائل البحث وآلات النظر، للخلوص في ذلك كله إلى ما يمكن الاعتداد به. فلم يكن يصدر إلا عن رأي صائب وحجة قاطعة وقول فصل.

وإنك بتتبعك لآثاره ووقوفك على تعاليقه وتحقيقاته، مُلْفٍ بما ذكرناه وما لم نذكره، عالِماً لغوياً، ونحوياً بارعاً، وناقداً بصيراً، وبحراً من الأدب، ذا مكنة في أسرار العربية، وجودةٍ في إبراز مقاصد الشريعة. فلا تكاد تجد له نظيراً بين علماء عصره، أو منافساً له فيما خصّه الله به إلا أن يكون هذا النظير والمناسب ممّن تخرّج على طريقته ونبغ نبوغه، وقليل ما هم.

وإن ما احتوت عليه هذه المقدمة من التعريف بصاحب **مقاصد الشريعة الإسلامية** لقليل جداً إزاء ما يتأكد العلم به. فهي لم تحقق إلا جزءاً من غرضنا، وهو تصوير شخصية العالِم والمفكر مترجمنا، وتقديمٌ موجزٌ عن كتبه وآثاره المطبوعة منها خاصة. وإن الواقف عليها لمكتفٍ بها على الجملة، لما تثيره في نفسه من أذواق وأشواق. وإن كانت لا تغني من لم يعلق شيئاً من ذلك قبل. ولذلك دعت الحاجة إلى إشارات وتنبيهات قدمنا بها شخصية المؤلف، مع ما لابسها من ظروف في حياته، أو مر بها من متغيرات سياسية، وتقلبات فكرية واجتماعية واقتصادية، كان لها جميعها أثر أي أثر في عصره. وأصبح من الضروري لإدراك كنه ذلك، وما ترتب عليه أن نقف قليلاً عند عينات مما حرّره وحبّره، أو درّسه وحقّقه. ومن ثم بات لزاماً التعريف بإنتاجه ليعلم طلاب العلم أيَّ رجل فقدوا، وأيَّ عالم ما زالوا يستفيدون من علمه، ويطمئنون إلى تقريراته وأحكامه في مؤلفاته. فبذلك نكشف عن جوانب الإمتاع والإبداع فيها، وعن استدراكه على ما انتهى إليه المتقدمون من حقائق العلم وجواهره.

ولذلك لا يمكن في هذه الحال أن نقتصر على ترجمة موجزة لا تصلح أن تكون طريقاً لإبراز منهجه، وسبيلاً للسير على دربه العلمي والفكري والخلقي.

فجعلنا هذا الكتاب ثلاثة أجزاء:

• **الأول** منها: في ترجمته، وبيان حركته الإصلاحية، والحديث عن مؤلّفاته. وقد اختصرنا الحديث عن الحياة السياسية سوى بعض نقاط تعرضنا إليها، خوفاً من البُعد عن الموضوع الأساسي والأصلي من ترجمته. كما أحلْنا في نقوله وتضميناته لكلام النقاد وعلماء البلاغة على **شرحه للمقدمة الأدبية** للمرزوقي، الذي تضمن إيراد ما أورده من ذلك من حفظه على عادة العلماء المتقدمين.

• **والثاني**: سايرنا به **مقاصد الشريعة** مضيفين إليها جملة من البحوث الأصولية لما يوجد بينها من علاقة. وفصّلنا الحديث عن منهجه في جملة ما وقفنا عليه من تحاريره العلمية.

• **والثالث**: هو كتاب **المقاصد** المتميز بمسائله وبحوثه، والذي رأينا أن نخصه بشيء من الاهتمام. وهكذا قمنا بتحقيقه ونشره بعد إقامة نصه، والتقديم له والتعليق عليه، طمعاً في أن يكون أمره ميسوراً على من يقف عليه من الطلاب والمراجعين والدارسين، كما بذلنا الجهد في ذكر ما عناه من إشارات أو مراجع بالإحالة عليها وتفصيل القول فيها أحياناً، جاعلين في نهايته فهارس تكشف عن مادته وأغراضه جملة وتفصيلاً.

وإني لأذكر بغاية التقدير والشكر كل من أمدّني في هذا المهم بآرائه، وملاحظاته، من الأساتذة الشيوخ أمثال أصحاب السماحة الدكتور الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد رئيس مجمع الفقه الإسلامي

الدولي، وسماحة الأستاذ الشيخ محمد المختار السلامي مفتي الجمهورية التونسية سابقاً، والعالمين الجليلين صاحبي الفضيلة الأستاذ الشيخ مصطفى الغزالي، والأستاذ الشيخ محمد الشريف الرحموني جزاهم الله عني خير الجزاء وبارك فيهم.

ولعلنا بعد هذا الجهد نبلغ بعض غرضنا من خدمة **مقاصد الشريعة الإسلامية** للإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، تغمده الله بغفرانه، وأغدق عليه شآبيب رحمته ورضوانه.



م. ح. ب. خ.

المقدمة

الحمد لله الذي بعث محمداً رسولاً، ليكون إلى معرفته سَبيلاً، وجعله إلى دينه هادياً ومُهيباً، وعلى خلقه شاهداً ورقيباً، وبالخير مُخبراً ومبشّراً، ومن الشرّ مخوّفاً ومحذّراً، ولأعلام الإسلام ناصباً، ولأحكامه ناصراً. فصلى الله عليه أفضل صلاة صلاها على أحد من خلقه، وصلِّ اللهم عليه صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله.

وبعد، فإن الله عزّ شأنه وأحاطت ألطافه بخلقه، قد جعل من كتابه الكريم، ومن سُنة نبيه الأمين مصدرَي علم وهداية. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1]، وقال: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[2]، وقال رسول الله الأكرم ﷺ يوصي المؤمنين من حوله: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما مسكتم بهما كتاب الله وسُنة نبيه»[3].

وقد ورث العلم والحكمة عن الرسل دعاةٌ إلى الله أصبحوا بميراثهم الزكي مصادر معرفة وعناوين نجابة وهداية. انتظمت فرائدهم ولآليهم كواكبَ منيرة كالأنجم الزهر ثم انطفأت، ولمعت في سماء العزّة والكمال أنوارها ساطعة ثم خبت، وهي على الدهر ذبالة تضيء للناس وهي تحترق.

(١) سورة النساء: الآية ١١٣.
(٢) سورة البلد: الآية ١٠.
(٣) ط: ٨٩٩.

وإنما حملنا على الاقتراب من هذا الكوكب اللامع، والاختلاف إليه، والاستنارة به، والاغتراف من فيوضه، طمعٌ يُدنينا من اقتباس بعض مزاياه، واكتسابِ جملة من عناصر نفاسته ومجادته. وقد لُذنا في ذلك بالثلة الزكية من أبناء الرحم العلمية السادة الغرّ الميامين القائمين على شرف الفصحى وخدمة الدين. ولِما وثِقنا به من سعة المعرفة، وجميل الآداب من شيخنا وإمامنا، صاحب **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تقدّمنا إليه مستأذنين، ومن علمه مسترفدين. والإمام، رغم تعدّد نشاطه في المجالات الدينية والعلمية والإصلاحية، كان لا يتوانى عن القيام بما يشعُرُ به من واجب، فيؤدّيه أحسن أداء، موفّياً إياه حقّه من البحث والنظر، سُنة عرفناها منه، وخُلقاً نبيلاً درج عليه. وهو في كل ذلك يتحمّل العلوم أجملَ تحمّل، ويبلّغها أكمل تبليغ. كيف وقد رأينا جمهور الدارسين ينجذب إليه، ويقبل على دروسه ومجالسه، حيث العلم المستفاد والعمل المستجاد. ولم يكن يصدر عنه في هذه المقامات وبخاصة في حياته العلمية والسلوكية غير فهم صائب، ورأي ثاقب، ونظر عميق، وقول بليغ فصل.

ذلك هو ديدَنُه وما طَوَى عليه جوانحه من إقبال على الدرس، واهتمام بالثقافة الأصيلة، وتعلّق بالعلوم الإسلامية، ومنابع الحكمة التي تَرجع أصولها ومعاقدُها إلى حذق كتاب الله وسنة رسوله، اللذين ثافَنهما كبيرَ مثافنة، واكتسب منهما إيماناً صادقاً، وتصوّراً دقيقاً، وحُجة بالغة، ونفوذاً إلى أسرار ما همَّ بتحليله وعَرْضه، شاكراً لأنعم ربه، متمسّكاً بحبله، منغرساً في حقيقة التوحيد، مستجلياً من خصائص هذا الوجود صحَّةَ عقيدة، وصفاء نفس، ورقة مشاعر، وإخلاصاً لله في السر والعلن.

وإني لأستميح الله من فضله وتوفيقه ورعايته، عونَه على القيام

بهذا العمل الجليل الذي ندبني إلى القيام به الواجب. وإنّي وإن تأخّرت عن الوفاء بذلك، قِبَل شيخنا - رحمه الله - لأَجدُ لدَيَّ فيما أقدمه - إن شاء الله - انشراحَ نفس ورضاها، وعند إخوتي من أهل الطلب والعلم والفكر الإسلامي والأدب العالي إنعاشاً لنفوسهم، وإمتاعاً لأرواحهم، بوقوفهم جميعهم على هذه المشارف، حافظين شريعة ربهم، قائمين عليها، ساهرين على لغة قرآنهم التي كرمهم الله بها، وميّزهم بأن جعل الفصحى لسانهم، ومن أذواقها الرائعة تصرفاتِهم البديعة في أقوالهم. فهم لذلك منها يرتوون، وعنها يذودون.

وإني لأرجو الله أن يكون لي ولإخوتي من العلماء كافَّة بهذا الصنع الجميل سببٌ تتجلّى به رحمةُ ربنا علينا، فيَضع عنا أوزارنا، ويرفع بمنته أقدارنا، ما حرَصنا على التعريف «بمقاصد الشريعة» النيّرة السمحة التي فتح الله بها علينا، وجعلنا نتتبع فرائدها من خلال مصنّف شيخنا، عاملين إن شاء الله على تحقيق المراد من كتاب الله الكريم، بامتثال أمره ونهيه سبحانه، وبما أودع قرآنه من أسرار التشريع، ومقاصدِ الأحكام، وطرقِ الوصول إليها عند الخاصة من العلماء، أو حسبما درج عليه السلف من قبلهم، وبما تفجّرت به ينابيع السُّنة المطهرة من تشريع وبيان وهداية وحكمة.

وقد يُعيننا على إدراك ذلك، على الوجه الكامل، ما كان من حِرص الإمام الأكبر على طلب هذه المعاني، وتعظيمِه لها في **التحرير والتنوير** وفي سائر كتبه ورسائله الشرعية. وما كان يمكن لنا أن نُلمّ بجملة ما قصدناه من أغراض مقاصد الشريعة، إلا بجعل هذا الكتاب الذي نُقدّمه ثلاثة أجزاء متماسكة، تربط بينها وحدة الموضوع العلمي، والحديث عن الآثار الباهرة التي صدرت عن الإمام طوال حياته المباركة.

ولتذليل ما قد يعوقنا من صعوبات، تَحولُ بيننا وبين استخراج أكثر المعلومات والتصوّرات والفرائد والفوائد، التي تراءت لنا من خلال دراسة هذه الشخصية الفذّة، أحببنا أن نجعل الجزء الأول من بحثنا مشتملاً على خمسة أبواب، لكل باب منها عدّة فصول، جميعُها يُعَنْوِن لجوانب ثرّة قمينة بأن يُفرد كل فصل منها بذاته بالدرس والنظر، ويبدو هذا واضحاً من خلال ترجمة الإمام.

التعريف بالإمام الأكبر:

أعتقد أن عملاً كهذا لا بد أن تكون دراسته منصبَّة أولاً على:

١ ـ التعريف بعصر الإمام الأكبر شيخ الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور.

٢ ـ تفصيل القول في نشأته وحياته، وجوانب من آرائه من خلال كتبه ومقالاته وآثاره العلمية والأدبية.

٣ ـ اضطلاعه بالجوانب المختلفة من الإصلاح الفردي والاجتماعي، وبإصلاح التعليم بالخصوص، وبكل ما يتعلّق بشؤون طلبة جامع الزيتونة الأعظم.

٤ ـ نقد الكتب والمؤلفات الدراسية وبيان وجه إصلاح حركة التأليف بعامة.

٥ ـ التعريف بمؤلفات الإمام الأكبر وإنتاجه المتنوِّع في علوم المقاصد والوسائل.

أ ـ التعريف بعصر الإمام:

درجنا في الباب الأول من هذا الجزء على ذكر ملامح عصر مترجَمنا. وبدت تونس فيه مسرحاً لتطورات سياسية واجتماعية وفكرية: علمية وثقافية. وتعرضنا بجانب ذلك للنكبة الفادحة التي

قصمت الظهر، باحتلال الجيشِ الفرنسي لبلادنا، وإبرامه معاهدتي باردو والمرسى بين السلطتين القائمتين بالبلدين فرنسة وتونس. وقد أثارت هذه الصدمة اضطرابات ومظاهرات، أدت إلى مواجهة الاحتلال الأجنبي.

وبسبب الذهول الذي أصاب الناس يومئذ ألحّ الخوف والحزن على بحث أسباب هذه المحنة، في كامل سلطنة الدولة العثمانية وبخاصة ما حصل بها من آثار في البلاد التونسية بسقوط دولة الخلافة.

وكان هذا الوضع المؤلم منتشراً ومستقراً في أكثر بلاد المشرق والمغرب من ديارنا. وكانت الدول الغربية تقوم بالتخطيط للقضاء على العروبة والإسلام، غير أن نهضةً شاملة في أطراف البلاد الإسلامية والعربية، قامت تهيِّئ أصحاب هذه الأوطان إلى تدارك الأوضاع البغيضة والمهينة، وإلى العمل بحزم على استرجاع السيادة والكرامة.

واحتدم الشباب الوطني في نزاعه مع المنافقين والمتخاذلين الذين باتوا يخشَون على مصالحهم من التلاشي، وعلى نفوذهم من التقلّص. وتغيّرت أوضاع تونس السياسية والإدارية. وكانت طائفة من المواطنين قد اختارت السلاح لمواجهة العدو ومحاربته، وأخرى كانت تعزّز الأولى وتوجّهها، وتثبّت أقدامها في المعركة، تثير في نفسها ما هي في مسيس الحاجة إليه، من حميّة وحماس وعزم على مواصلة الكفاح:

والعُرْبُ لا تبدا بجمع جموعها   إلا سمعتَ نشيدها وحداءها

وهكذا ظهرت في المشرقين الأقصى والأدنى حركة إصلاحية مباركة، ونهضة فكرية شاملة: اجتماعية وسياسية، زلزلت الأرضَ من تحت أقدام المستعمرين أو كادت. وشكا الباغون المستعمرون، رغم

إمعانهم في استنزاف قوى الشعوب الضعيفة والمواجِهة لها، ارتفاع صوتِ محرري الأوطان يصدع بقول الشاعر:

فقلت لمحرز لما التقينا تنكّبْ لا يقطرك الزحامُ!

وكان من أثر الأحداث الخطيرة قيامُ دعاة الإصلاح والتجديد بالمشرقين الإسلامي والعربي. وامتدت هذه الحركة إلى البلاد التونسية، فعرفت من رواد النهضة والإصلاح بها، السيدَ خير الدين التونسي ولاءً، والمُؤَرخ القدير ابنَ أبي الضياف، وناظرَ المدرسة الحربية محمود قابادو، والعلامة المصلح الشهير الشيخ سالم بوحاجب.

وتُمثِّل التحرّك الفكري النهضوي في المرحلة الثانية في الجزائر جمعية العلماء المسلمين، كما ظهر في المغرب العربي أحد طلائع الفكر الإسلامي، وفي مرحلة ثالثة ظهرت ثلة من رجال الفكر والبيان بالشام والعراق.

وتلا هؤلاء وأولئك عدد من شيوخ الزيتونة وعلمائها، من رجال السياسة وأعضاء الحكومة وخيرة من رجال الإصلاح.

وإنه لمن الطبيعي أن نخلصَ من هذا العرض على أهميته، إلى موضوع كتابنا هذا، وهو الحديث عن رجل العلم والإصلاح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الحفيد.

ب ـ الأسرة العاشورية:

ينحدر الإمام الأكبر من أرقى الأسر منزلة، وأعلاها شأناً. درج فيها عنوانَ نجابة وسمو، تكتنفه مخائل النعمة والرعاية، ومظاهر الحب والعناية من والده الشيخ محمد ابن عاشور، ومن جده للأم الوزير العلامة محمد العزيز بوعتور. تلقّى مترجمنا معارفه الابتدائية

بالمنزل بنهج الباشا من مدينة تونس، وبكتّاب سيدي بوحديد الواقع بجوار منزله. وبه حفظ القرآن الكريم حفظاً دقيقاً، وأتقنه طوال عمره قراءة وتدبّراً. وتعلم اللغة الفرنسية ببيته، ووُكل أمرُه في هذا إلى حاذق من حذاق اللسان الفرنسي من المواطنين.

أما انتاسبه للتعليم فقد كان أساساً إلى جامع الزيتونة الأعظم. به نال شرف التعلّم والتعليم للمواد اللغوية والشرعية. وتنقل بين حلقاته، جالساً إلى أشياخه أطواد العلم، مرتقياً عن طريقهم بين مراتب الدراسة، حاصلاً منهم على شهاداتِهم له بالقراءة عليهم، لكثير من العلوم التي كان يزاولها الطلاب في عهده، وعلى شهادة التطويع التي تخوّل صاحبها، في ذلك الوقت، حقّ التدريس في الدرجات الأولى من التعليم بالمعهد. ومما حَظِي به رحمه الله الإجازات العلمية الجامعة، التي نخصّ منها بالذكر إجازته في الحديث النبوي الشريف، كتبها له بيده بدفتر شهادات دروسه شيخ الإسلام شيخه وشيخ شيوخه الشيخ سالم بوحاجب. فسمع منه، وأخذ عنه، وكان به حفياً.

وقضى الإمام الأكبر حياتَه في جهاد وعطاء. وبذل ما شاء الله له أن يبذل من جهود في مجال التعليم والتدريس. فهو الأستاذ القادر، والمحقق اللامع، يزدحم الطلاب على حلقة درسه. وكان أرقى العلوم لديه هو ما كان يوليه عناية خاصة بممارسته الدائمة له، سواء في ذلك ما كان من علوم المقاصد أو من علوم الوسائل. وهذا ما نوّه به طلبته، وعرَفَهُ منه أقرانه. كان مولعاً بالدروس التي يلقيها بالجامع الأعظم، يرفع بها السجف عن أسرار البيان، ويمكّن طلابه بسهولة من فوائد وفرائد غاص عليها هو، في مصادر البحث ومراجعه. وربما كانت بإشارة شاردة، تَلْفِتُ الأنظار العلمية الدقيقة

إلى ما فيها من علم غزير ومعارف دقيقة. وممّا أكّد هذه الصفات لدى الإمام، حتى كادت تكون غريزيّة أو ذاتية فيه، حُبه للمطالعة وإقباله الشديدُ عليها، وحفظُه السريع لما تشتمل عليه الكتب والرسائل التي كان يلتهمها التهاماً.

تولّى عضوية لجنة فهرست الكتب بالجامع الأعظم، وعُهدت إليه رئاستها. ووقف على أكثر المخطوطات به مطالعةً، وتوقيفاً، وتحشيةً وتعليقاً، بخط جميل يزري بخط الأصل منها، فيزداد بذلك الكتاب نفعاً للواقفين عليه. وهو بدون شك يفضل النسخ الأخرى العريّة مما حبّره الشيخ بقلمه من ضبط أو إصلاح. وكانت بالجامع الأعظم مكتبتان: الأولى الأحمدية، من إنشاء المشير أحمد باشا الأول، والثانية الصادقية أسسهما المشير محمد الصادق باشا باي.

أما الوظائف الإدارية السامية التي تولّاها الإمام الأكبر فهي - بخارج ميدانه العلمي والقضائي - رئاستُه للجمعية الخلدونية، وتولّيه مشيخة الجامع الأعظم الذي عاش له دهراً طويلاً من حياته. ومن خلال ذلك ظهر دوره الإصلاحي للتعليم بالزيتونة. وتجتمع وظائفه العلمية والشرعية في التدريس الذي بلغ فيه الذروة، لا ينازعه في ذلك أحد، لرسوخ قدمه، ودقيق ملاحظاته، وقمة بيانه وعلمه. وسُمعتِه العلمية والأدبية. وذلك ما رشَّحه ليكون عضواً مراسلاً للمجمع اللغوي بالقاهرة، وللمجمع العلمي بدمشق.

ووليَ إلى جانب ذلك الرئاسات الشرعية والقضائية؛ من عضو بالمجلس المختلط، ومفتٍ، وقاضٍ، وشيخِ إسلام رئيسٍ للمجلس الشرعي المالكي.

ولا غرو أن يبلغ هذا الشأو البعيدَ من المعرفة والدرس والعلم

وهو القائل الموقن بما يقول: إن مزية العلم، وشرفَ الانتساب إليه، أمرٌ بلغ من اليقين والضرورة مبلغاً يقصر عنه البيان، وينتقص قدرَه محاولةُ إقامة البرهان، بعد أن توّجه الله تعالى بكتابه الكريم، وهو الذي علّم من لم يكن يعلم، وزكّى رسوله بأنه على خلق عظيم، وصراط مستقيم فقال: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1]، قولاً جعل طلب العلم، والحرصَ عليه، والاستزادة منه أعظم مطلوب لأشرف موجود. وهكذا كان العلم تاجَ نبوته، وشعارَ ملّته... وإني لأحمد الله على أن جعلني لا أتعلق بشيء من المناصب والمراتب تعلّقي بطلب العلم، ولا آنس برفقة ولا حديثٍ، أُنْسِي بمسامرة الأساتيذ والإخوان في دقائق العلم ورقائق الأدب، ولا حُبِّبَ إليّ شيءٌ ما حُبِّبتْ إليّ الخلوة إلى الكتاب والقرطاس، متنكّباً كل ما يجري حولي من المشاغل.

ج ـ حركة الإصلاح الشامل:

بعد هذه الكلمة الموجزة عن حياته، تولّينا الحديث عن حركة الإصلاح التي كان مترجَمُنا مسؤولاً عنها، وعن تحقيق نتائج جهوده فيها بإسناد رئاسة الجامع الأعظم له، وقيامه بما يعزّزها في المجالات المختلفة. فكان ما بين غابط وحاسد فيما ظهر فيه باعُه، وحقّقه من إنجازات رائعة، ارتفع بها ذكر الزيتونة في الداخل والخارج، وأصبحت تُدعى بين الكثير من الناس بالقبلة العلمية الإفريقية التي يقصد إليها أهل العلم ويؤمُّها الطلاب من أطراف البلاد.

وقد صوّرنا في هذا الباب ردود الفعل المتعاقبة، من ألوان

---

(١) سورة طه: الآية ١١٤.

القمع والقهر والإذلال والمحق، التي قام بها في شدةٍ وعنفٍ المستعمرون، وجيشُ الاحتلال ضدَّ منزوعي السلاح المواطنين الذين لا يملكون من الأمر شيئاً. ومرّت إثر ذلك فترة كان يتربّص فيها التونسيون الدوائر بجنود الفرنجة انتقاماً لأنفسهم، ورداً على المظالم التي كانت تقوم بها سلطة الاحتلال الأجنبي من صنوف الإرهاب الحكومي المسلط على المواطنين المناهضين لقوى الغدر والبطش: يقطعون ألسنتهم، ويخلعون قلوبهم، ويبعثون في أجسامهم وأطرافهم الرعشة والرجفه.

وإنَّا إذا عُدنا إلى الإمام الأكبر الشيخ ابن عاشور المنحدر من تلك الأسرة المؤمنة، المحافظة، المتمسّكة بدينها وعقيدتها، وإلى ما يجمّلها به دينها من هداية ربانية أساسها التربية الدينية، نلفي من كبير أنجالها الاعتماد الدائم على الكتاب والسُّنة مصدري التوجيه والتشريع، وشعار الحق والصدق والعدل لدى المؤمنين. وقد ألفينا أقطاباً ساعدوه على ذلك من الداخل والخارج منهم الأساتذة: شيخ الإسلام الشيخ سالم بوحاجب ذاك المصلح الفقيه والإمام المحدّث والعالِم اللغوي الضليع، ثم الأستاذ الإمام محمد عبده الذي التقى به عند زيارته الثانية لتونس، وهو مَن هو الداعية إلى النهضة التي شملت الأمةَ وأقطارَ البلاد وامتدت خدماتها للتعليم بالأزهر، وإلى ترتيب وتنظيم وزارة الأوقاف المصرية، والقضاء الشرعي، وترتيب درجاته بما يضمن حقوق القضاة ومصالح المتقاضين.

وكانت معرفة شيخنا بالأستاذ الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية سابقة لقاءَه بما وقف عليه من مقالاته الدعوية والإصلاحية التي كانت تُنشر بمجلة **العروة الوثقى**. وهكذا أصبحت سيرته اللامعة

أنموذجاً يحتذى، ومخططاً متَّبعاً، ومنهجاً ملتزماً سار عليه الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور.

ولم يكن النظر إلى الإصلاح ودواعيه محصوراً في حدود بلد معين، بل هو منتشرٌ أين انتشرت أسباب الفساد التي زعزعت حضارتنا ومباهجها، وسامتنا الخسف بما ظهر عندنا في البلاد العربية والإسلامية كافة من مظاهر التخلف.

وللتعريف بالجانب الإصلاحي وبالجهود التي بذلها الأئمة والعلماء في مختلف البلاد؛ وضعنا باباً خاصاً وفصولاً كثيرة، تصف هذه الحركة الإصلاحية وتبسط القول في قضاياها، وفي المنهج الذي خضعت له، لتكون أمراً ميسوراً تتلقّاه شعوبنا في حماس وتجاوب، هما الأساس في تغيير أحوالنا وخلاصنا من الدرك الأسفل الذي نزلنا به وتردّينا فيه.

د ـ جوانب الإصلاح:

إن الجوانب التي نلفت النظر إليها في الإصلاح ثلاثة: هي الإصلاح الذي خرجت به الأفراد والمجتمعات من الظلمات إلى النور، ومن الغواية إلى الرشاد، ومن الغفلة إلى الصحوة، ومن الحيرة إلى ما يكون به صلاح العقيدة وصلاح العقل والفكر وصلاح السلوك والعمل. ولما أراد الله لهم الفيئة إلى الحق زيّن سبحانه أعمالَ الدعاة، ورفعهم منازل سامقة، وجهّزهم بكل ما يحتاجون إليه من توفيق خالص، وهداية واسعة وعلم نافع. يشهد لهم بذلك القرآن الكريم في قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[1].

---

(١) سورة فصلت: الآية ٣٣.

وبقدر ما يكون الإصلاح الاجتماعي متوفرة شروطُه، مُتمازجة خصائصُه، متلاقية أبعادُه ومراميه، يقتضي من المصلحين معرفة الأحوال، وأعراضَ المرض، وأسباب الخذلان، فيحاول بذلك الدعاة تحقيقَ الحاجة الإسلامية، وإقامة الأخوة بين المؤمنين.

وقد اتضحت هذه الحقيقة لدى المسلمين كافة، وقرر أصولها علم الاجتماع بما ينبغي أن يتوفّر لدى دعاة الإصلاح من ربط أسباب النهوض والسقوط بما تكون عليه العقيدة والدين.

فالإسلام هو دين الله الذي جاء به الرسول ﷺ يلقِّن العقيدة الصحيحة، ويملأ النفوس طُهراً، والقلوب تمسُّكاً بما جاء به من مبادئ وحقائق وأصول وقيم حملها الرسول ﷺ أمانة إلى الناس، وحماية للأمة من الذوبان في غيرها، ومما يطرأ عليها من انحراف عن منهج الرشاد، يفقدها هويتها، ويُبعدها عن التمسك بدينها الذي رضيَه الله لها وأتم به نعمته عليها.

وإن طريق الإصلاح في اتباع الدين وما أَوحَى به الله. والفطرة تساير ذلك ولا تضاده. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(١). وقد يكون منشأُ الإصلاح وسبيلُه توفيقاتٍ إلٰهية منزّهةً عن كل غاية بِقَدْرِ ما يظهر فيها من أدب راسخ في النفس، وبقدر ما يتضح للناس من آثار جميلة معتبرة في إقامة نظام المعاملة بين باعث على الخير ووازع عن الشر.

وهذا المقصد لا يقوم إلا على الحقائق والاعتبارات الحكيمة.

---

(١) سورة الروم: الآية ٣٠.

فإذا ابتعد الإصلاح عن هذا الخط، وانبنى على ما تزيّنه الأهواء والاتجاهات المريبة تجافى عن الحق والصدق، وفقد مع ذلك المعنى الديني الذي هو أساسه، ولم نجد بعدُ الدعامة لتجديد أمر هذه الأمة الذي بشّر به الرسول ﷺ.

ودعا شيخ الإسلام إلى الإصلاح الكامل حين ذكّر بمحاسن الدين، وبوجوب التمسك بعالميته. فكأنه يريد أن تنتشر ـ بين الناس كافة ـ المقاصدُ الطيّبةُ وما يسبقها من وسائل نافعة، ويتبعها من تحول وتغير يَظهر بهما الحقُّ على الباطل، والخيرُ على الشر، والأعمالُ الصالحةُ على المساوئ التي تزاحمها. ومما لفت الإمام النظر إليه، ودعا له، فضائل إسلامية وصفات تشريعية لا يتم صلاح الفرد ولا الجماعة إلا بالحصول عليها، والالتزام بها، مثل: السماحة والوسطية، والعدل والإحسان.

وحركة الإصلاح هذه لا بد أن تكون مستندة إلى معرفة، وإلى تفقُّهٍ في الدين، ووقوف على خفاياه وأسراره. يشهد لذلك قوله عزَّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(1). حقائق سرمدية تتجدّد مع كل جيل، يحملها الدعاة إلى الله، يُسعِدون بها القلوب المتعلقة بربها، فلا تبرح معانيها القيّمة تنتقل من الدعاة المصلحين إلى قلوب مَن أُبلغوا الدعوة واتبعوا السبيل.

وقد ضبط الإمام الأكبر للأمة الإسلامية أحوال نظامها الاجتماعي في تصاريف الحياة كلها، تكملة للنظام الديني الذي هيأ أفراد الناس للاتحاد والمعاشرة. ثم دعا المؤمنين إلى تطبيق ما خطط

---

(1) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

لهم من قوانين في العبادات والمعاملات. وأساس هذا التحديد والضبط الإيمان بالله، والاستسلام إليه، والامتثال لحكمه، والتوجه بالعبادة وإخلاص الدين له. فالعبادة في الإسلام، بجميع صورها ومختلف أشكالها، أفعال وأقوال تزكّي النفس وتَبلغ بها حدّ التميُّز والكمال. وهي الحكمة والمقصد الشرعي الذي تقتضيه الفطرة، وتَتَحقق به المصلحة. ويقارن الفطرة في الشريعة الإسلامية وصفان ثابتان هما العموم والدوام. فهي لا تتخلّف، ولكن تتعدد. وعند تعارض المعنيين تحمل على الركون إلى اختيار أعرقهما في المعنى الفطري، وأليقهما بالانتشار بين الناس، وأدومِهما بينهم. وهكذا تقتضي الفطرة وجود أوصاف تحرص على توافرها في تصرفات الناس ومعاملاتهم، يوحي بها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1]. وجاء في الأثر: «خير الأمور أوسطها»، وقال زهير:

هُمُ وَسَطٌ يَرضى الأنام بحكمهم   إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

وفي سلوكيات المسلمين في عباداتهم، ما يرفع من شأن الإنسان، ويزيده زكاءً وطهراً. ولئن ظهرت في تلك الممارسات ما يجعل من الصفات المشار إليها ما هو أعظم نفعاً وأبقى أثراً، فإنه غير خافٍ أنه لا تدرك أسرار ذلك غير طائفة تنساق إلى الفطرة وتتجاوب معها. فالمعاملات أوضح حقائق، وأقرب ملتمساً. وهي ثلاثة أنواع:

الأول: ما يتعامل به الناس في خاصّة أنفسهم، ويدعوهم إلى التعامل به على الوجه المطلوب ما يقتضيه الاعتبار من تحقق النتائج

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

من جهة، وما يكون به من جهة ثانية من مُحافظة على أصول التعامل في الإسلام. وهذا غير ملزم بالطبع، وإنما هو اختياري كالمجاملات بين الناس، وآداب الصحبة والقرابة المرعية. ومن هذا القبيل مكرمات رغّب فيها الدين لما تدفع إليه الحاجة من زرع التعاون والتآلف والمواساة.

النوع الثاني: هو عبارة عن معاملات حقوقية تستوجب في ذاتها الوفاء. وذلك لما يمكن أن تؤول إليه من أعمال قصدية. وينقص هذه صدقُ النظر وصحةُ المعاملة. ومثال هذا النوع ما هو داخل في المعاملات الاعتبارية: النية الطيبة، وحُسن الظنّ بالمؤمن؛ فإنهما من الأمور التحسينية على ما فيهما من تفاوت. وهذه التصرفات: إما واجبة لازمة وفاء بما أنيط به الحكم من مقصد أو حكمة، وإما جائزة غير واجبة يقتضيها ما جرت عليه من حُسن السلوك، أو من ظن مصحوب بإرادة التنازل عن الحق، أو الانتصاف من النفس. وجملة ما يمكن أن تدلّ عليه هذه المواقف المختلفة إزاءَ النصوص الثابتة، وما يثبتها من ممارسة المرء لهذا الحق الانقياد لروح الإسلام وحقيقتِه، ونشر فضائل هذا الدين وبيانها للناس قاطبة. وهل الدين القويم كما ذكر ذلك الأئمة والحكماء إلا سبب من أسباب الرقي وانتشار العمران.

وإذا كانت طرق الإصلاح للأفراد والمجتمع بالوجه الذي أومأنا إليه، فإن المنطلق الأهم لإصلاح التعليم، يبقى في واقع الأمر هو الأصل الذي يحيا به الناس، وتدفعهم الرغبة الشديدة إلى تغييره أو استكماله بإضافة الكثير من متعلّقاته، وكمالاته. وهذه الوظيفة لا يقدر عليها غير المجتهدين والمصلحين من العلماء.

والإصلاح، وإن بدا مشكلاً معقداً فإنه يستوجب دون تردد

الهجوم على أسباب الضعف والوهن، واقتلاع موجبات التأخّر والتخلّف. وهذا لا محالة يقتضي مواجهة كل التحدّيات والمصاعب بعزم وقوة، فلا ينهار عمل المصلحين، ولا ينقطع عن الكر والفر، ويستقيم أمر التعليم ويعطي بإذن الله أكله، وتُجنى ثماره، ويتهيأ به العالمون والمتعلمون لبلوغ مقاصدهم وتحقيق أغراضهم.

والإصرار على سلوك هذا المنهج إما أن يقود إلى النجاح وذلك هو المنهج الأقوَم، وإما أن تعترضه عقبات لكن صاحبه يشعر بأنه يؤدي واجبه، لما في عمله من محاولة التأدب بآداب الإسلام، وتمنّي الخير للناس كافة.

أسباب الإصلاح:

وباستعراض ما ورد في هذا الفصل نرى حركة الإصلاح قد ثبت لها الظهور، وتجدّد من أجلها العمل والسعي أيام المشير الأول أحمد باي. وكانت عناصر كثيرة قد التقت على المطالبة بها والدعم لها. فأول الحريصين عليها الوزير خير الدين، والوزير الشيخ بوعتور، والأستاذ المناضل محمد البشير صفر. ولم يكن الإمام الأكبر في انزواء عن هذا النشاط، وعن الكفاح لخير الزيتونة ومناهج التعليم فيها، وعن المستقبل الباسم الذي يتطلع إليه طلاب معهدها. فلا عجب أن رأينا الإمام، وهو يستقبل أمير البلاد الناصر باي عند عودته من رحلته الباريسية، يدخل عليه وينشده قصيدته في الترحيب برجوعه، داعياً إياهُ إلى المبادرة بإصلاح التعليم بالزيتونة بقوله:

رأيتَ تقدماً ورأيت مَجداً فَسُنَّ لنا على ذاكم نظاما
فهذا العلم يصدع مستغيثاً على أركانه يَخشى انهداما
فَمُدَّ له يداً كرفيق موسى بحكمته جداراً قد أقاما

وإن وراء جُذْر العلم كنزاً من العمران يجدر أن يُداما
ومثلك لا يبصَّر عن ذهول فإن لكم به حظّاً تسامى(١)

وضع التعليم في الزيتونة:

والذي أكّده الباحثون في قضية الإصلاح لن يغنينا ما ورد فيه من سرد لأعمال اللجان التي ظلّت تجتمع على فترات، ولا التصرّفات الإدارية التي واكبت حركة الإصلاح، لكن المهم هو الإشارة إلى جملة من العناصر التي باجتماعها يمكن أن نتصوّر واقع جامع الزيتونة يومئذ.

وهذه العناصر هي:

أولاً: حال التعليم بالجامع الأعظم.

ثانياً: مناداة الطلبة بإصلاح نظام التعليم بالمعهد ومراجعة برامجه.

ثالثاً: التساؤل عن الغاية من هذا التعليم.

أما حال التعليم، فقد بلغ بجامع الزيتونة حداً من الضعف والوهن، قعد به عما كان يحمله للناس في محيطه من علم وهداية ودعوة إلى الله. وقد أُهمل ضبطُ أنشطته واختلَّ نظامه؛ فلا هو مجدَّدُ المناهج، ولا كتب الدراسة فيه مقرّرة، ولا أوقات التعليم به محدّدة، ولا الشيوخ المدرسون مراقَبون في أعمالهم، تصاحب هذا كله الغفلة عن تنظيم درجات التعليم، وإهمالُ الدروس التطبيقية والتمارين، فتعطّلت الملكات اللسانية أو كادت، وقَلَّ التحصيل. وربما زاد من خطورة هذا الوضع قصور الهمم عن التأليف في أي علم. يصوّر لنا هذا بغاية الدقة، وبالغ الأمانة والقدرة على التعليل كتاب الإمام الأكبر **أليس الصبح بقريب**.

---

(١) محمد ابن الخوجة. **الرحلة الناصرية** ط. الرسمية تونس ١٣٣١/١٩١٣.

ذكر شيخنا في طالع أول فقرة من هذا الكتاب مناقشته لأوضاع الدراسة والتعليم بجامع الزيتونة. قائلاً: قد كان حدا بي حادي الآمال، وأملَى عليّ ضميري، من عام واحد وعشرين وثلاثمائة وألف، للتفكير في طرق إصلاح تعليمنا العربي الإسلامي الذي أشعرتني مُدة مزاولته متعلماً ومعلماً، بوافر حاجته إلى الإصلاح الواسع النطاق. فعقدت عزمي على تحرير كتاب في الدعوة إلى ذلك وبيان أسبابه، ولم أنشب أن أزجيت بقلمي في ابتداء التحرير... وها أنا ذا متقدم إلى خوض بحر، أرى هول أمواجه قد حاد بعقول كثير من ذوي الألباب فولّوا عنه مدبرين، وتكلّموا في إصلاحات نافعة تضمن مصالح المسلمين، لكنها كلها كانت متوقّفة على هذا المقصد الجليل المغفول عنه، وهو مبدأ إصلاح التعليم.

ويمثل العنصر الثاني: الطلبة الذين انقسموا على أنفسهم طائفتين: الأولى منهم كانت مع شيوخ المعارضة للإصلاح المنازعين فيه، والطائفة الثانية تنشد الإصلاح، معتقدة أنّ فيه المفزع والمخرج من الوضع المهين الذي آل إليه التعليم بالجامع، وتعطل نفع الخريجين ونفع المسلمين به عامة، باتجاهه في هذه الظروف العصيبة إلى ما عاد بالنقض والإبطال على أصوله وخصائصه، ففسدت طرق التدريس به. وهذا ما كان يعتمده الشيوخ والمدرسون من مناهج هزيلة تخلط على الطلاب أفهامهم، وتحولُ بينهم وبين الحياة. فلا هم مُدركون حقائقها، ولا هم قادرون على مصانعتها والإفادة منها، أو متبنون لها بالوجه الذي يرومون، طامعين في تدريسٍ أفضل يقتضي القدرة على مجابهة المشاكل والتحديات بإرادة ثابتة وعزم ماض. ولا يتأتّى هذا إلا بالاعتماد على تكوينٍ سديدٍ، ومعرفة جيّدة، ودُرْبَةٍ عالية من العلم يُساعد الطلبة على توَفُّرها بالمدرسةِ أو المعهد، أو أي

مكان بقيت به أثارة من العلم الإسلامي. فإنه لا سبيل إلى تغيير الوضع القائم إلا بالقضاء على الانحراف والتقصير في القيام بالواجب. وبهذه الجهود الإصلاحية يكون لزاماً على الأمة أن تعود إلى كتاب ربها وسُنة رسولها، ويعود المعهد إلى القيام بدوره الرائد بتكوين علماء عارفين من جهة بالأصول الإسلامية، والأحكام الشرعية، والآداب الدينية، واتخاذ الطريق المحقق للسموّ الأخلاقي والكمال المعرفي. ومن جهة ثانية بإتقانهم للغتهم العربية وآدابها، وما يمكن أن يحصلوا عليه من إحاطة بتاريخ الأمة وتصوّر دقيق لأوضاعها.

وإن تاريخ الزيتونة ليشهد بأن هذا المعهد لم يخلُ في أي عصر من العصور من سعي حثيث إلى تكميل مدارك خريجيه تكميلاً يؤهلهم لمسايرة أحوال مجتمعاتهم وتوجيهها. ونحن اليوم في عصر يكاد يكون المجتمع الإنساني فيه واحداً في أي قطر من الأقطار؛ بسبب ثورة المواصلات والاتصالات المتنوعة المتطورة. ولهذا أثره في ارتباط حاجات الناس ومصالحهم بعضهم مع بعض. ولا يتم لهم هذا الغرض إلا إذا تأتّى لهم الصعود في جو الثقافة الإنسانية إلى مرتقى لا يقعد بهم عن مجاراة أرقى الأمم إحاطة بجوانب الحياة السعيدة.. وهذا بالقطع ما نادى به الشيخ ابن عاشور من جعل ما كان يطلب من العلوم تكملةً لموادها في عداد الواجب.

ورغم المعارضات الكثيرة التي قامت في وجه الإصلاح من طرف بعض أعضاء الحكومة، ومن العناصر المحافظة، جرت مفاوضات كثيرة في لجان الإصلاح، وتمَّ ما عمل من أجله الإمام من تقسيم التعليم الثانوي بالزيتونة إلى شعبتين أصلية ومعاصرة.

ونتساءل عمن هو قادر على الاضطلاع بمهمة إصلاح التعليم، فلا يكون من سبيل إليه إلا بحصول أمرين أساسيين هما: شروط القيام بالإصلاح، وبيان الغاية من التعليم في جامع الزيتونة.

أما شروط القيام بالإصلاح فهي كما صرح بذلك الإمام الأكبر في خطبه الكثيرة، وبخاصة في خطابه الموجّه إلى دعاة الإصلاح بقوله: أن يكون الراغب في الدعوة وفي القيام بإصلاح التعليم مؤهَّلاً للاضطلاع بالعمل الإصلاحي في ميدان التعليم. ومن أهم شروط هذا التأهّل: أن يكون ممن أنشأه هذا التعليم نفسُه، عارفاً بحاجات الزمان، وغايات العلوم، نظّاراً إلى الروح لا إلى الجثمان، بعيداً عن متابعة السفاسف، خبيراً بما أصاب مزاج التعليم من العلل وبأنواع معالجتها.

وأما الشرط الثاني فهو أن يكون المصلح صادقاً مخلصاً، صبوراً مثابراً على أداء واجبه، قادراً على إقناع من حوله من الناس بضرورة الإصلاح؛ فلا يتغافلون ولا يتقاعسون ولا يعرضون أو يمتنعون عن معاضدته، بل يشدّون على يديه، ويبذلون الوسع في التعاون معه لتحقيق الغاية وبلوغ القصد.

وقد رسم للدارسين والخريجين الهدف من وراء دراستهم للعلوم الشرعية واللغوية ونحوها قائلاً: إن غاية الغايات من التعليم الإسلامي، وأسنى المقاصد للتعليم الزيتوني هو إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها، وهداةٍ هم مصابيح إرشادها، ومحاصِدُ قتادها، ومُهدِّئو نفوسها إذا أقلقها اضطرابُ مهادها.

ويحسُن بنا ونحن نواصل القول في إصلاح التعليم الزيتوني أن نلفت النظر إلى عمل الإمام الأكبر في هذا المجال. وهو ما أومأنا إليه قبل، فنتحدث عن الأساتذة، وهم درجات. ومن وصف الإمام

لهم يَتَبَيّن لنا أن مَن يُحسن التعليم منهم قليل، لما كانوا عليه من فوارق وتفاوت في الدرجة العلمية. وقد زاده اضطراباً انصراف الطلبة في الغالب عن الدرس وانقسامهم على أنفسهم، متأثّرين بالقسم الأول أو بالقسم الثاني من الشيوخ.

وتتأكد الإشارة هنا إلى أن هذا التعليم الإسلامي كان هو الوحيد يومئذ بالبلاد التونسية، وأن أحسن مَن تناوله بالنقد والتوجيه الإمام الأكبر. وهو كما يظهر لقراء **أليس الصبح بقريب**، يعالج قضايا العلم والتعليم، ويبدو لمن يطالعه أنه لم يترك قضية من القضايا الهامة إلا تعرض إليها. وذلك مثل:

١ ـ إيواء الطلبة في أوقات الدروس، وإقامتهم بمدارس سكناهم.

٢ ـ نظام الالتحاق بالجامع، أو التراتيب الإدارية المتعلقة بالانتساب إليه تعلُّماً وتعليماً، مع تفصيل القول في دفتر الشهادات، وأوقات التعليم، والإجازات التي يتمتع الطلبة فيها بالراحة والانقطاع عن الدراسة.

٣ ـ قضايا التعليم: الوضع قبل مرحلة الإصلاح الأولى؛ الطلبة، المدرسون، الكتب الدراسية، لجنة إصلاح التعليم، قائمة الكتب الدراسية، وما طرأ عليها من تطوير باختصارها حيناً، والتنقيص منها أخرى، والاستدراك عليها ثالثة.

ونعود إلى كتاب الإمام للوقوف على نقد أوضاع التعليم بالزيتونة، والدعوة الصريحة للإصلاح. فنرى أن الواجب يفرض علينا الإمعان في دراسة جملة من الجوانب المختلفة الأساسية التي كانت عليها الزيتونة، مع البحث عن أسباب الضعف والتأخر في هذه الجامعة العتيقة التي مر على تأسيسها ثلاثة عشر قرناً، وكان أول

درس ألقي بها بجامع الزيتونة درس الشيخ العالم الصالح علي بن زياد صاحب الإمام مالك لكتاب الموطأ رواية عن مؤلفه.

عوارض التأليف والتعليم:

عني رائد الإصلاح بالكشف عن أسباب ضعف التعليم وتأخّر العلوم كما سيرد مفصلاً في المطلب الثالث من القسم الرابع من هذا الجزء. وتولّى بجرأة فائقة نقد العلوم وإبداء بعض ملاحظاته فيها، متعرِّضاً إلى الكتب والمصنفات، مبيناً ما فيها من غلط وخطأ واضطراب، يحمل الباحثين على تغييرها، ويبعث همم الأساتيذ والأخصائيين في كل فن إلى وضع كتب دراسية أخرى أسلمَ وأيسرَ منالاً بَدَلَها. وهذه الظاهرة تكاد تكون عامة في كتب الوسائل والمقاصد[1].

ومما تجدر الإشارة إليه من تتمة العوارض أمثلة مما كان يجري في عصره وقبل عصره كالذي وقف عليه الإمام في **تفسير** عبد العزيز الدباغ، وعند الشيرازي في **ديباجة شرحه للمفتاح**، وفي **شرح التلخيص**، من أوهام، تتصل بالأحكام التي يتخيَّلونها في أحلامهم وقد كُشف عن مغلقاتها. فيثقون بأنفسهم وهم رقود بما كانوا يشكّون فيه وهم أيقاظ.

وحين ضاق بأقاويل الإمام النقدية بعض المتعالِمين وأفحمتهم الحجة حاولوا الاعتذار عن كل ذلك بقولهم: إن كتب التعليم عندنا لم يضعها أصحابها لغرض التعليم، وإنما لكل واحد من المؤلفين

---

(١) سيأتي الحديث عن هذا مفصلاً في القسم الرابع في مطالبه النقدية الأول والثاني والثالث: ٢٢٢ ـ ٢٤٢.

طريقة توخّى بها ما اعتقده الأصح للناظرين. ولم يلتفت أكثرهم إلى وجوب النقل من التليد.

وكل هذا كان مدعاة لتوارث العقول ذلك الاختلال واعتياد التشتيت. وأعظم إضراراً من ذلك نال كتب المرتبة الابتدائية؛ فانظر إن شئت كثيراً منها في حِلَق التدريس تَرَ مَدّ الأعناق وألسنةً تلوكها الأشداق وصياحاً يملأ السبع الطباق. ثم لا تَنال بعد الزمن الطويل إلا سواد أوراق[1].

وفي عرضه للعلوم المختلفة كاد يخص العلوم الإسلامية وحدها بالتعريف. وجعل منها علوم المقاصد؛ وهي خمسة: التفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام.

وعلوم الوسائل؛ وهي ستة: اللغة، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والبديع.

وعلوم مساعدة تكميلية هي: الفلسفة، والعلوم الرياضية.

وفي لمحة تاريخية عن هذه العلوم الإسلامية، يذكر أن المسلمين بعامة، والعرب بخاصة كانوا يبدؤون تعلمهم بحفظ القرآن، وجمع الأحاديث النبوية، وتلقي ما ألقاه صاحب الشريعة من توقيف على آحاد المسائل، ثم ارتقوا في حدود سنة عشرين إلى اكتساب المسائل، فتخصصوا، وقيّدوا النصوص، واستنبطوا الأحكام باعتماد ما يشبه قياس الشبه أو التنظير أو تنقيح المناط. وبعد ذلك بحثوا وقاموا بالتصحيح والتعليل ولكن لما استنبطوا واستحسنوا لا لأصل الدين، إذ لا تقبل الشريعة الطور الرابع[2]. ويعقب الإمام على هذا

---

(١) ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧١.

(٢) ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧٥.

المنهج الذي سار عليه الأسلاف قائلاً: إن العلوم ما دونت إلا لترقية الأفكار وصقل مرائي العقول. وإن القصد من النظر في كل علم هو إيجاد الملكة لإصلاحه.

وبعد النظرة العامة التي شملت كل العلوم الإسلامية يُحدِّد الإمام موضوعاته قائلاً: أما الآن فالغرض الإلمام بأسباب تأخُّر كل علم في ذاته حتى يكون من بحثنا لها نبراس نضيء به مسالك ما ينتحيه الأساتذة، وما يهجرونه في أوقات المطالعة والتحرير، وليكون ذلك أيضاً تمهيداً لتأليف كتب قيّمة[1].

* * *

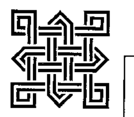
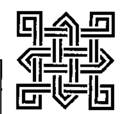
وآثار الإمام الأكبر وإنتاجه غزير ومتنوع. نجد صورة ذلك فيما دونه في مختلف العلوم، شرعيها كالتفسير والسيرة والسُّنة وأصول الفقه ومقاصد الشريعة والفقه والفتوى في مسائل العبادات والمعاملات، وفيما استجد من مسائل مختلفة، وفي العقيدة وعلم الكلام.

وفي علوم اللغة العربية والبلاغة والأدب وما صدر له من شروح وتحقيقات في ذلك.

وسنخصّ بالبحث هذا الجانب العلمي بشيء مما أتيح لنا من تفصيل القول فيه بإذن الله في القسم الخامس من هذا الجزء.

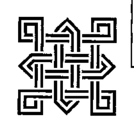
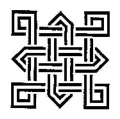


(١) ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٨٤.

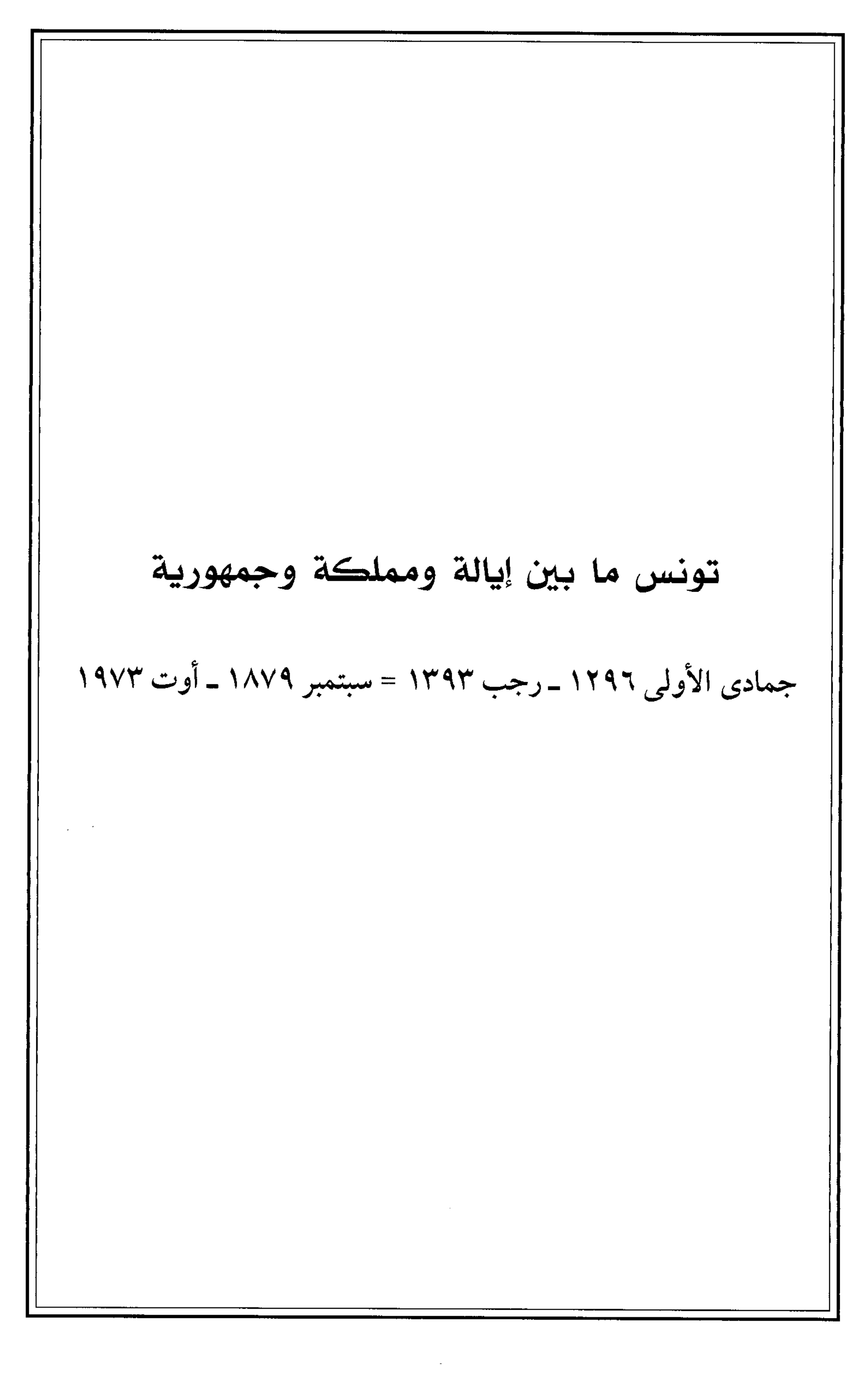



القسم الأول

حركة التجديد
في بلادي المشرق والمغرب





تونس ما بين إيالة ومملكة وجمهورية

جمادى الأولى ١٢٩٦ ـ رجب ١٣٩٣ = سبتمبر ١٨٧٩ ـ أوت ١٩٧٣



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

في خلال هذه الفترة القصيرة من عمر التاريخ التي يلتقي طرفاها على نحو قرن من الزمن، انحسرت الأيام عن أحوال واضطرابات وأوضاع وانتكاسات، زلزلت العالَمَيْن الإسلامي والعربي بسبب ما حاق بالدولة العثمانية، رغم ما قامت به في آخر الأمر من إصلاحات ودعت إليه من تنظيمات[1]، من تداعٍ وتفكك وضعف ووهن. فانفرطت ولاياتها واحتجب سلطانها، ودخلت الواحدة منها تلو الأخرى تحت هيمنة الغرب والحكم الأوروبي. وأطاحت القوات الانفصالية؛ جمعيةُ الاتحاد والترقي، وحزب تركية الفتاة بباقي هياكل الخلافة، وزحفت الدول الاستعمارية على البلاد العربية، وتحوّلت الخارطة السياسية للولايات العثمانية، وأصبحت مناطق نفوذ أجنبي فرض نفسه عليها، حين فقدت المَنَعَة الذاتية والحامي والنصير.

إن ما أصاب العالم الإسلامي والعربي في أوائل تلك الفترة، بسبب الوضع الجديد الذي سحق عاصمة الخلافة، لهو أشد خطراً

---

(١) التنظيمات الخيرية بتركيا ١٨٣٩م، خط شريف كلخانة، خط همايون، قانون أساسي. هي جملة إصلاحات اعتمدتها الخلافة العثمانية في القرن التاسع عشر، تقضي أولاً بتعويض عساكر الإنكشارية بالعسكر النظامي، وبقطع دابر أمراء الإيالات، وبضبط السياسة الشرعية بإعانة من رجال الدولة وعلمائها العاملين، وبإحداث أنظمة كقانون إدارة مصالح الإيالات. انظر **دائرة المعارف الإسلامية (١)**: ٤/ ٦٨٩ ـ ٦٩٣؛ خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي: ١/ ١٦٥ ـ ١٨٦.

وأبعد أثراً في حصول ذلك التحوّل. فقد أكّد المؤرِّخون أن الدولة العثمانية التي كانت أحوالها تسوء يوماً بعد يوم لم تسْعَ بجدٍّ إلى تطوير البلاد التابعة لها نحو الأفضل، وأنّى لها ذلك؟! ولكنها تركتها في الواقع ضحيّة لمشاكلها المزمنة، وأنظِمتِها الاجتماعية والإقطاعية الظالمة، حتى إذا جابهتها وجابهت الولايات المرتبطة بها المعركة العاتية - معركة التقدّم على كل الجبهات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية - وجدت السلطنة نفسها في أعقاب الحرب المدمّرة، وإثر المخططات الماكرة، تمثل عالماً واسعاً ممتداً بين القارات الآسيوية والأوروبية والإفريقية يتكوَّن من دول ممزَّقة وشعوب مفتَّتة تشكو جميعُها الفقر والجهل والمرض والتخلف وقلة الحيلة[1]. واختار الكماليون الانحسار في حدودهم الترابية التركية الضيّقة، وقطعوا صِلاتهم بشعوب ودول الخلافة. وقامت الجمهورية عقب الإمبراطورية، وتنكّروا لكل المقوّمات غير الطورانية، واندفعوا يقلّدون الغرب، ويأتمّون به سياسياً وفكرياً واجتماعياً واقتصادياً. وكأنهم لم تكن تربطهم صلة بمقوّمات الحضارة الشرقية الإسلامية التي دانوا لها وأقاموا عليها قروناً طوالاً.

وإذا التفتنا إلى الولايات أو الإيالات، التي كانت مرتبطة بها ثم انفصلت عنها، لمسنا آثار التطوّرات والأحداث المتسارعة بها صدًى لما كان يجري فيها. وفي تونس التي كان يحكمها من قِبَلِ الدولة العليَّة محمد الصادق باشا باي الثاني عشر للدولة الحسينية، عزَل هذا الحاكم وزيرَه الأكبر المصلح خير الدين باشا صاحب كتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، كما فصَله عن رئاسة اللجنة

---

(١) فهمي جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ١٨٤.

المالية (الكومسيون المالي)[1].

وانتقل هذا الأخير إلى الآستانة، وولي بها رئاسة اللجنة الاقتصادية والمالية، ثم عيّن صدراً أعظم لدولة الخلافة[2]. وبفصله عن مراكز النفوذ في بلاده واضطراره للاعتزال عنها والالتحاق بالآستانة خلا لمنافسيه الجوُّ في معالجة ما تردّت فيه الإيالة من أزمات مالية واقتصادية واجتماعية وصحيّة، وفق ما وضعوه من مخططات وارتأوه من مبادرات مشبوهة. وهكذا استفحل الأمر بعد ذلك باختلال ميزان الدولة أكثر مما كان عليه، وبمزيد حرص الباي وحاشيته على الاقتراض من الدول الأوروبية. وفُرضت الجبايات وأنواع الأداءات المجحفة على الشعب، وظهرت الفتن والثورات في أطراف البلاد. وصحب هذا الوضع ازدياد الغزو التجاري الأوروبي في مختلف الجهات، وتعطّل العمل بالتنظيمات التي وضعها خير الدين لتشمل القضاء والفلاحة والتجارة والاقتصاد والأداءات والأوقاف والتعليم[3]. وعمت البلاد الفوضى، واكتنفت الناس الحيرة والمخاوف آخر الأمر بانتصاب الحماية الفرنسية واستلاب السيادة القومية، وقيام حكم جديد في البلاد أساسه الطمع والحقد والبغضاء، وآثاره الاستبداد والمهانة والتبعية. ومرت لتحقيق ذلك أحداث وأحداث أتت على الأخضر واليابس؛ استمرت من ١٢٩٨/ ١٨٨١ إلى إعلان الاستقلال وخروج البلاد من محنتها ١٣٧٥/ ١٩٥٦[4].

---

(١) ج. س. فان كريكن. **خير الدين والبلاد التونسية** (تعريب البشير بن سلامة): ١٦٩ ـ ١٧٠؛ المنصف الشنوفي. تمهيد كتاب **أقوم المسالك**: ١/ ٢٣.

(٢) المنصف الشنوفي. تمهيد كتاب **أقوم المسالك** : ١/ ٢٣.

(٣) المرجع السابق: ١/ ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الفكرية والأدبية في تونس**: ٢١.

وإن السلطة الجديدة الفرنسية، رغم عنادها وشدّتها وما ابتدعته من ألوان التصرف الاستعماري البغيض، لم تقوَ على اقتلاع الشعب من جذوره، ولا تمكّنت من القضاء على هويته، ولا أفلحت في إغرائه وتلهيته عن مقوّمات عزّته، أو صرفه عن أمجاده وبطولاته، أو تهوين إسهاماته الحضارية المتميّزة في نفسه.

أجل قامت السياسة الفرنسوية على الاستحواذ على كل شيء، وعلى الاستبداد بكل شيء. فالسلطة السياسية والإدارية والاقتصادية والأمنية كلها بيدها لا يمثل التونسي من ذلك شيئاً.. فليست الهياكل السلطوية سوى أجساد خاوية جامدة يحرّكها المستعمر، ويقتصر دورها على تنفيذ إرادة المحتلِّ فيما يعود إليها من شؤون. فلا إرادة ولا قدرة لها، وإنما هي مجرد آلات وهمية طيِّعة، لا تتجاوز وظيفتها ما أنيط بها من ردِّ الأمور - إذا دقَّت - إلى «الحاكم الأجنبي» السلطة العليا، ليزنها بميزان نظره ورغباته وتقديره للمصالح. فلا الباي ولا وزراؤه ولا العمال (الولاة) ولا مساعدوهم يسبِقون بالقول المقيمَ العام والكاتب العام والمراقبين وأعوانهم في شيء. والمحاكم الفرنسية والمختلطة تتقدم القضاء التونسي في جميع صوره ودرجاته. وشؤون الدولة الخارجية والأمنية والعسكرية ونفوذها كلها من خصائص دولة الحماية.

وتزيد من ويلات هذا الوضع البغيض عمليات السلب وانتزاع الأراضي الزراعية والأوقاف العامة والأملاك من أهليها بشتى الطرق والوسائل. والإمعان في تفقير المواطنين، ونشر الذلَّة والمهانة بينهم، وإقامة الأنصاب والتماثيل في الشوارع ومفترقات الطرق، إشادة بالسلطات الاستعمارية الغاصبة القاهرة، وتذكيراً وتأكيداً لسياسات القمع الظاهرة المتميِّزة في كل مجالات الحياة في أرض الحماية، من

تصرّفات عنصرية حاقدة جائرة كالثلث الاستعماري[1]، وما كان يقابلها من حركات التجنيس ووقائع الزلّاج[2]، أو يتبعها من ألوان السخرة للعمال والمستضعفين، إلى إمعان في التجهيل، وصدٍّ للمواطنين عن سُبُل الكرامة، وصرفهم عن التمتع بأدنى الحقوق التي شرعها الله لهم في بلادهم حتى لكأنهم غرباء بين أهليهم، أجانب في أوطانهم.

وقد دُبّر ذلك الأمر بليل؛ فإن إنجلترة، وقد بدأت تفكّر في التوسع الاستعماري، وتتنازع مع غيرها من الدول الأوروبية، كما ألمعنا إلى ذلك، تلقّت من بسمارك اقتراحاً في شهر أبريل ١٨٧٨م باستعمال تونس عملة تبادل بينها وبين فرنسة للحصول على قبرص[3]. وأكّد ذلك سلسبري بقوله في مؤتمر برلين للوفد الفرنسي: «خذوا تونس إذا شئتم، إن إنجلترة سوف لن تعارض في ذلك بل ستحترم قراركم»[4]. وشيئاً فشيئاً تحصّلت فرنسة على الحرية الكاملة للعمل في تونس على حساب السيادة التركية. وكُلِّف روسطان بترتيب الحماية. وتعلّل الفرنسيون بأسباب ملفّقة، وفرضوا على الباي بعد اكتساح التراب التونسي معاهدة الحماية[5]، ولم تُجدِ استغاثة والي

---

(١) مِنحة إضافية تسند للموظفين الأوروبيين وحدهم تقدر بثلث جراياتهم.

(٢) أكبر مقبرة بتونس في طريق الضاحية الجنوبية، جرت بها أحداث دامية حين أرادت حكومة الحماية الفرنسية فرض دفن المتجنسين بالجنسية الفرنسية بها.

(٣) عبد الرحمن تشابجي، **المسألة التونسية والسياسة العثمانية** (تعريب عبد الجليل التميمي): ٤٥.

(٤) نفس المصدر: ٥٤.

(٥) ابن أبي الضياف. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس**؛ محمد الفاضل ابن عاشور، **الحركة الفكرية بتونس**.

تونس بالدولة العليَّة ولا نداءاته المتكررة إلى الدول التي أمضت معاهدة برلين إجابة منها. وتواصل تقدم الجيش الفرنسي حتى دخل قائده قصر الباي مصحوباً بكتيبة من جنود الخيّالة. واعترف باشا تونس بأنه وقّع المعاهدة تحت وطأة التهديد مشيراً إلى أن ذلك يطعن في شرعيتها. وكانت إجابة الجنرال: «أسجل رضاءكم بدون أن أهتم بردود فعلكم»[١].

ولئن عجزت السلطة الرسمية عن مقاومة هذا الاحتلال لعدم وجود أية مساندة خارجية تذكر، وللعجز المادي عن مواجهة قوى الاستعمار الكثيفة، فإن سكان البلاد الذين لم يسكتوا عن الضيم من قبلُ مع باي الأمحال وجباة الأموال من أعوانه ومساعديه[٢]، أوقدوها ثورة متأجِّجة. وكانت الانتفاضة الشعبية لتعزيز القوات المسلحة بالإيالة. واندلعت الاضطرابات في كل جهة، وظهرت بالجنوب حركة تلقائية امتدت من صفاقس إلى القيروان كما أعلنت قابس وجربة وجرجيس الانتفاضة مثل صفاقس[٣]. ولكن سرعان ما طغت القوة المادية على روح البذل والتضحية، وقامت الموازنة بين القبيلين المهاجم والمدافع.

وبسبب هذه النتائج انكبّ رجال الإصلاح على دراسة علل هذه النكبة، وظهرت ثُلَّة من المفكرين والقادة اشتهروا بدأبهم على انتهاج طريق التحول وسبيل الإصلاح لتجديد المقاومة للعدو وافتكاك السلطة وتطهير البلاد وحماية العباد من الغاصبين المستبدِّين. وكان

(١) نفس المصدر: ١٣٠.
(٢) أحمد بن أبي الضياف. **الإتحاف**: ٦/ ٣٥ وما بعدها.
(٣) عبد الرحمن تشابجي: ١٥٢ ـ ١٥٧.

أول دافع لهم للتحرك وتنظيم الصف والإعداد للمواجهة آيتان كريمتان ظلّتا تسيطران على أولي النهى من المؤمنين الصادقين والدعاة الصالحين: الأولى قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، والثانية قوله عزّ وجل: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[2]. وبدأ المفكّرون والعلماء بالدعوة والتوعية وتأكيد الارتباط؛ ارتباط المواطنين بمقوّمات هويّتهم وأسباب عزّتهم.

وتجدّدت روح الإيمان في النفوس ـ والإيمان أساس المواقف الصادقة والبذل والعطاء ـ وتَمسّكَ المناضلون بعقيدتهم، والتَزموا أوامر دينهم، ونَشرَ المصلحون أصول النهضة، وبنوا أسس وحدة الأمة، وغرسوا أسباب التقدم والرقي. وظهر بالآستانة وتونس مناصرو التنظيمات من الشيوخ والعلماء أمثال شيخ الإسلام أحمد عارف بإسطنبول، والعالم الصالح الفقيه الزاهد الشيخ إبراهيم الرياحي بتونس[3]. وساندت هؤلاء جمهرة من رجال الفكر والعلم والسياسة كالشيخ محمود قابادو مدير المدرسة الحربية بباردو، وشيخ الإسلام سالم بوحاجب، والأستاذ المحقّق الشيخ محمد النَّخْلي، والمؤرخ أحمد ابن أبي الضِّياف صاحب **الإتحاف**، والوزير المصلح خير الدين باشا التونسي.

وكان اعتماد هذه الثلّة المناضلة، في توجيه المواطنين، وبناء

---

(١) المنافقون: ٨. (٢) الأنفال: ٦٠.

(٣) خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**: ١/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

الثقة في نفوسهم وشحذ أرواحهم وملكاتهم، على نشر العقيدة الصحيحة وأحكام الشريعة المطهَّرة بين الخاصة والعامة، والعمل الجاد من أجل إصلاح الحكم في البلاد، والدعوة إلى الاقتباس من الدول المتقدّمة الراقية، والشعوب المتحضّرة المتمدّنة، أسبابَ القوة والظهور، ووسائلَ الرقي والتقدّم في كل المجالات العمرانية والصناعية والاقتصادية وغيرها[1]. ذلك أن العقيدة أساس وحدة الأمة، والشريعة ميزان العدل، بهما ضمان مصالحها ومنطلق القوة والمنعة فيها. فهي تحتوي على تعاليم دقيقة واضحة. وازدهار الأمة وانحطاطها يرتبطان أشد الارتباط باتباع قواعد الإسلام أو التنكب عنها[2]. وهي الفيصل بين الحق والهوى، والصلاح والفساد ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[3].

والسياسة الشرعية هي الأحكام التي تنظَّم بها مرافق الدولة، وتُدار بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون تلك الأحكام مشتقة من روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محقّقة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنّة. وبالالتزام بالمنهج الديني الإسلامي تذاد صور الجور والفتن، غير أن ذلك لا يتم إلا بتوافر العدل والحرية اللذين هما أصلان من أصول الشريعة[4]. وللتأكيد على هذا دعا خير الدين، في **أقوم المسالك**، وفي كثير من مقالاته وتصريحاته من أجل إصلاح الحكم، وتثبيت قواعده، والتوجّه به إلى صلاح الأمة

---

(١) المنصف الشنوفي. تمهيد **أقوم المسالك**: ١/ ٦٣ ـ ٧٠.

(٢) ج.س. فان كريكن: ١٢١.　　　(٣) المؤمنون: ٧١.

(٤) خير الدين. **أقوم المسالك**: ١/ ١٣١.

وخير المجتمع. وإنه لمن الواجب الجزم بأن مشاركة أهل الحلّ والعقد للملوك، في كلّيات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة شؤون البلاد على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، يراعى فيها حال المملكة، أجْلَبُ لخيرها وأحفظُ لها[1].

وأما الدعوة إلى الاقتباس من الغرب، وهي ظاهرة الحداثة التي تكمل الجانبين الأولين الممثلين للأصالة في المجتمع الإسلامي، فإن الإلحاح عليها كانت تنطق به مقدمةُ **أقوم المسالك**، الداعية إلى الأخذ بسببين اثنين:

أولهما: إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصّلة إلى تحسّن حال الأمة، وتنمية أسباب تمدّنها، وتمهيد طرق الثروة، وترويج سائر الصناعات، والقضاء على البطالة.

ثانيهما: تحذير ذوي الغَفَلات، من عوام المسلمين، من تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا. وقد قال الشيخ المواق من قبل: «إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا»، وقال ابن عابدين: «إن صورة المشابهة فيما تعلّق به صلاح العباد لا تضرّ»[2].

تلك هي الاتجاهات الأولى التي سارت عليها حركات الإصلاح في البلاد التونسية قبيل صدمة الاحتلال وبإثرها. وكان الإمام محمد عبده يلاحظ ما ينشأ عن ذلك من تقارب مع سلطة الاحتلال تمثّله «فئة من الناس وَطّنت النفس على الاقتناع بتفوّق

---

(١) خير الدين. **أقوم المسالك**: ١/ ١٣٧.

(٢) المرجع نفسه: ١/ ١٢٦.

هؤلاء الدخلاء، وأخضعت حياتَها لسلطان حياتهم. فتطلّعت إلى الأخذ بما هم عليه من ثروة أو بهجة أو لذة على قدر ما تسمح لهم به وسائلهم». فنادى بجهير صوته: «فنيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت، بدأت على طرق ربما كانت تنكرها الأنفس ثم الْتَوَتْ. أوغلَ الأقوياء في سيرهم بالضعفاء من الأمم حتى تجاوزوا بيداء الفكر، وسحروا ألبابهم حتى أذهلوهم عن أنفسهم وخرجوا بهم عن محيط النظام، وبلغوا بهم من الضيم حدّاً لا تحتمله النفوس البشرية. وإنّ الأمم الكبيرة إذا عراها ضعف، ثم صالت عليها قوة أجنبية أزعجتها، ونبَّهَتْها بعض التنبيه. فإذا توالت عليها وخزات الحوادث وأقلقتها آلامها، فزعت إلى استبقاء الموجود ورد المفقود، ولم تجِد بدّاً من طلب النجاة من أي سبيل».

ومن هنا كان حتماً أن يذكر الساسة والدعاة ما صار إليه المسلمون من الانحطاط بعد العلو، ومن الضَّعف بعد القوة، ومن المرض بعد الصحة، ومن الذلّة بعد العزّة، فإن سببه صدوفُهم عن عقيدتهم الصحيحة، ودينهم السمح، مقوِّم جماعتهم وأساس وحدتهم. وإن السعادة الحقيقية لهي طلبة الإنسان الأصيلة في حياته على الأرض لا يجوز أن تلتمس ـ كما قال جمال الدين الأفغاني ـ إلا في الدين الخالص الذي هو الإسلام. فالدين هو الذي يتيح للإنسان الارتقاء فوق مراتب البهيمية الدنيا لإدراك صورة مهذبة كاملة سعيدة لا يستطيع أن يحقِّقها أيُّ طريق آخر في الحياة. والدين هو الذي يسمح ببناء نظام اجتماعي متماسك متَّحد يسعى لخير المجموع وسعادته داخل إطار المجتمع البشري الخاص والعام على حد سواء[1].

(١) فهمي جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ١٧١.

وليس حقاً ما علّل به الغرب هجمته الشرسة على الإسلام من حيث كونه ديانة مضادة للتمدُّن[1]. فقد رد الأفغاني ومحمد عبده على هذه الدعوى التي انطلقت على لسان رينان وهانوتو وفرح أنطون وأمثالهم، وكَشَفَ الغلاييني عن روح المدنية في الإسلام، وأكد محمد فريد وجدي أن المدنية الحديثة تتقرب باستمرار، إن لم يمسها التواء أو انحراف، من روح الإسلام الحقيقي.

وسارت الأجيال جيلاً بعد جيل على مدى هيمنة الحكم الأجنبي بتونس، تتبع طلائعُها المسالك التي انتهجها رواد الإصلاح الأولون. وبقدر ما أظهر الغاصب من خطط سياسية ماكرة، وتظاهر به من دعاوى التغيير والإصلاح كان المناضلون، كلّ من موقعه، ومكان عمله، ومركز نشاطه، يحيط تلك التدابير والتصرّفات بما تتطلبه من صمود، وتمليه من تحركات. وامتلأت النفوس، نفوس الخاصة والعامة، بما مسَّها من قهر وعدوان وهضيمة، وبشعور قوي بالحاجة الملحّة إلى دفع كل صور الظلم، ومواجهة التحدّي، من أجل تعديل الوضع، ورفع الأسر، واسترداد الحق، واستعادة الكرامة والحرية.

وبما ترسّخ في روعهم من وجوب اكتساب أو استرجاع شروط كمال السعادة للأمم التي لا تحصل إلا بتقويم المنهج العقدي الإسلامي، وتطهيره مما يشين العقول من لوثة الأوهام وكدر الخرافات، واعتماد سبيل المؤمنين في منهجهم الذي دعا إليه الله على ما به من توجه النفوس إلى بلوغ أعلى مراتب الكمال الإنساني تطبيقاً لخلق القرآن، والتزاماً بالسنّة المطهرة والقدوة الحسنة،

---

(١) نفس المرجع: ٤١١ ـ ٤١٢.

والاحتكام إلى العقل، الهبة الإلٰهية النورانية التي تعصم النفوس من التقليد وتحمل على النظر والاستدلال في طلب الحق والتوصل إليه، والأخذ بأصول التربية الإسلامية التي تخلّص النفوس من سلطان الشهوة وتهذّبها بالمعارف الكاملة والفضائل السامية[1].

شقّ الدعاة سبيل الإصلاح، وحرصوا على تحقيق النهضة الشاملة التي تسدّ على العدو الطريق، وتقرّبهم من الغاية التي رسموها لأنفسهم من أجل تقدُّم مجتمعاتهم وتحرير أوطانهم. ففي مجال التعليم كان الانصراف كلياً إلى أعظم معالم المجد القومي في البلاد التونسية، وأجمعها للمعاني التي تمثِّل عظمة الماضي وضمان الحاضر ونجاح المستقبل، وذلك المعلَم هو جامع الزيتونة. فإنه باعتبار كونه أعظم مساجد العاصمة يُمثل قدسية الدين، وباعتبار كونه أقدم مبانيها يمثل عراقة المجد، وباعتبار كونه معهداً تعليمياً يجمع علوم الملة ويخرّج حفظتها، يُمثل عظمة الحضارة الإسلامية وسلطان الثقافة العربية. فليس بدعاً أن الأمة التي تحرّك شعورها بالقضية القومية، واتصلت بحركة الارتقاء الثقافي، أن تجمع على تقديرها وإجلالها للمَعْلم الشامخ الذي تتمثل فيه عظمة ماضيها ممتزجة بثقافة عصرها. فهي إذا أرادت التسلّي عن أكدار حاضرها المؤلمة باستعادة ماضيها السعيد اتجهت بها تلك الإرادة اتجاهاً شعورياً وغير شعوري إلى جامع الزيتونة[2].

وبرزت العناية بجامع الزيتونة في المحل الأول، وتنادى الشيوخ والطلاب بإصلاح التعليم ومراعاة أحوال الطلبة، ومراجعة

---

(١) فهمي جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ١٦٩.

(٢) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الفكرية والأدبية في تونس**: ٢١٤.

مناهج التدريس، ودعم العلوم الإسلامية، مع التأكيد على تطويرها والتقدم بها غرضاً ومنهجاً، وإضافة كل ما تمس إليه الحاجة من العلوم الإنسانية والرياضية والطبيعية والتطبيقية[١]. وقامت إلى جانب ذلك المطالبة بتعميم التعليم ومجانيته.

وبعد تأسيس المدرسة الصادقية ١٢٩١/ ١٨٧٤ التي التحق خريجوها الأولون بالمدارس الثانوية ودور المعلمين الابتدائية بفرنسة ١٨٩٧ ـ ١٨٩٨[٢].

وبعد إنشاء المدارس الفرنسوية العربية التي قامت بالتخريج الشكلي للناشئة التونسية بعيداً عن متطلّباتها وأهدافها ـ وكأن دورها لم يكن يتمثل في واقع الأمر إلا في مسخ عقول الأطفال وتعويضهم لغة بلغة وعادات بعادات ـ انطلق المصلحون من قادة الفكر والعلماء بتونس، إلى دراسة الأوضاع، وكُشفت الحقائق ووُضعت الخطط لحمل العالم والمتعلم على انتهاج السبل التربوية المطلوبة والتعليمية الصحيحة؛ انطلاقاً بهذا الكيان ومدّه بما يستحق من جهد وأولوية.

وتأسست الجمعية الخلدونية فكانت سنداً ومعواناً للتعليم الزيتوني في شُعب المعرفة الطبيعية والرياضية، كما كانت بمكتبتها ومحاضراتها خير مركز لتوجيه العائدين من الخارج، بشدِّهم إلى أصول حضارتهم. وتنمية قدراتهم ومواهبهم. وقد كانوا من قبل أيام إقامتهم بفرنسة دعاة للإسلام، رفعوا أصواتهم بتمجيده والتنويه

---

(١) يُفصِّل هذه الدعوة الإصلاحية للتعليم الزيتوني كتاب مترجَمِنا **أليس الصبح بقريب**.

(٢) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الفكرية والأدبية في تونس**: ٤٥.

بمبادئه، وإبلاغ أوروبة بنتائج الحركة الإصلاحية نقضاً لما شاع بين أهلها من سوء ظن بالإسلام، ولزعمها عدم تمشِّيه مع مقتضيات الحياة العصرية[1].

واستمر الكفاح من أجل التعليم حتى شيدت الجامعات التونسية، وتحققت على أيدي المواطنين الثورة الكبرى في هذا الميدان بإقامة المؤسسات العلمية في عرض البلاد وطولها، وإيجاد مختلف التخصّصات، ومراكز البحث العلمي بها، تحقيقاً للتنمية، وسعياً من القادة في هذا الميدان إلى مواكبة العصر، وتبادل الخبرات مع المراكز والمؤسسات الدولية والعالمية.

وقد انطلقت إلى جانب ذلك قيادات شبابية كثيرة بالبلاد، ظهرت مرّة متزامنة وأخرى متعاقبة، تلقّى بعضها عن بعض، في أكثر من نصف قرن، أزِمّةَ الأمر ومقاليد القيادة الشعبية الوطنية، وسارت بالناس قُدماً في ثبات وجرأة، في مجالات النضال من أجل تحرير البلاد وتحقيق ما وراء ذلك من أهداف.

فكان النادي التونسي، وحركة الشباب التونسي، ثم الحزب الحر الدستوري التونسي، فحزب الإصلاح المنفصل عنه، وكان الحزب الحر الدستوري الجديد: الديوان السياسي، والاتحاد العام التونسي للشغل، وجامعة الموظفين، وغيرها من الحركات والمنظّمات التي كان آيةَ إخلاصها الاتحادُ والتكتلُ وتنظيم العمل الجماعي في كل ناحية من نواحي الحياة لإقامة المنشآت الحرّة متسقة مع الكفاح السياسي ومبنية على روح التضحية[2].

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الفكرية والأدبية في تونس**: ٩٩.

(٢) المرجع نفسه: ١٣٦.

وطبيعي أن يكون مجال الحركة لهذه الخلايا اليقظة الحيّة في المجتمع التونسي قائماً على اللقاءات والاجتماعات والمؤتمرات من جهة، وعلى الخطب والمحاضرات والمقالات والصحافة والنشر من جهة أخرى.

وهكذا امتدَّت الفروع، وتعددت الخلايا لتلك الحركات، وصدر العديد من الصحف والجرائد والمجلات والكتب نعدّ منها: جريدة التونسي، والاتحاد الإسلامي، والزهرة، والفجر، والبدر، والبرهان، والنهضة، والعرب، والإرادة، ثم العمل التونسي، وتونس الفتاة، والحرية، والشعب، وتاريخ الحركة الوطنية التونسية، ونحوها. وقد مثل كتاب **تونس الشهيدة** عند صدوره مادةً ثرية استغلّها رجال الصحافة يومئذ. فكان مرجعَهم لشرح النقط التفصيلية للإصلاح الحكومي المزعوم، وطريقاً لمهاجمة الإدارة وانتقاد تصرّفاتها في جميع نواحي الحياة العامة، بقياس ابتعادها عن الأصول الهامة التي نادى بها، كما نادى الصحافيون بالمبادئ الأربعة عشر التي أعلن عنها وِلْسُون وطالبوا بتطبيقها، وخاصة منها مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها.

وعن طريق هذا التحرّك الجاد المبارك، فيما بين الحربين العالميتين وما بعدهما، سرى في البلاد عزم إجماعي، قوامه عقيدة وطنية مبنيّة على أن غاية العمل الشريف تتمثل أساساً في خدمة المصلحة العامة، وأن ذلك لا يثمر ثمرته المرجوة إلا متى كان الإخلاص سبيله لتحرير البلاد من قيود الوضع الاستعماري الذي يعوقها عن التقدم، ويمنعها من إنشاء المؤسسات الصالحة.

وجهود كهذه مهدّدة بدون شك بالإيقاف والتعطيل، تعقبها عادة

أنواع من العقوبات الصارمة والتنكيل. . وذلك بصدور الأوامر والأحكام الاستثنائية لإثارة عزائم المواطنين، واستفزاز سلط الطغيان والبغي. وتبعت ذلك انتفاضات شعبية، ومظاهرات جماعية، وفتن داخلية وخارجية، أذكتها العلاقات السياسية التي قامت بين الحركات التونسية والحزب الاشتراكي ورابطة الدفاع عن حقوق الإنسان بفرنسة مرّة، وتوسع نشاط القادة في الخارج بتعاونهم مثلاً مع الحركة الفلسطينية، ودعوتهم معها إلى أول مؤتمر إسلامي بالقدس ٧ ـ ١٧/ ١٢/ ١٩٣١.

وقد كان رجال الكفاح يترصّدون كل بادرة حكومية تسوء الشعب، أو تلحق به ضرراً، فيدفعون المواطنين إلى التحرُّك وإبداء الاعتراض على تلك التصرّفات ومقاومتها. وحين سيم العمال الخسف في البلاد التونسية، واضطهدوا ومُنعوا حقوقَهم، ظهرت الهزّات الاجتماعية من ثورات وإضرابات ومقاومة مسلحة. . فكانت إضرابات الطلبة ١٥/ ٣/ ١٩١٠، وواقعة الزلاج ٧/ ١١/ ١٩١١، ومقاطعة الترمواي ١٩١٢.

وكانت حركة التجنيس، بما قامت عليه من تخطيط ماكر للأوضاع، واعتداء صارخ على الحريات، وإغراء مقيت بذلِّ التبعية. ونجمت فتن لم يكن يراد منها سوى استهداف الشعب في مقدساته، والدعم الدمغرافي للمحتل الأجنبي الجاثم على تراب الوطن، سواء كان ذلك منه عن طريق استلحاق الأجانب من إيطاليين ويهود ونحوهم من المقيمين بالبلاد، أو بتجنيس التونسيين أنفسهم، تمكيناً لقدم المستعمر، وإعلاءً لصوته، وفرضاً لسلطانه ونفوذه. وقد أعلنت الحركات العُمالية والنقابات عن مقاومتها للمثلث الاستعماري، وقوبلت هذه الخطة السياسية الاستعمارية المدبّرة بما يناسبها من

تنديد ومقاومة. وأزهقت الأنفس في سبيل ذلك، وأتلفت الأرواحُ وزجّ بمن لم يستشهد ـ وهي جموع كبيرة ـ في السجون، أو أبعدوا ونفوا من الأرض. وكذلك كان ديدن هذا الاستعمار عندما تحدَّى المغاربة وواجههم مواجهة عنيفة بمحاولة فرض الظهير البربري عليهم.

واستمرت سياسة القمع والعدوان على أشدّها، كما استمرت الحركة الوطنية في ائتلاف عناصرها وتوحيد صفوفها وانتشار خلاياها. وكانت واقعة (٩) أبريل التي كان أكثر ضحاياها من الشباب الطالبي. ولحق فيها ما لحق من أذى وسجن ونفي بمدرسي المعاهد والأساتذة، ثم توالت الحركات الجهادية التحريرية باعتلاء رجال المقاومة وأجناد الكفاح قمم الجبال، واستقرارهم بالمناطق الوعرة التي كانت لهم جُنَّة ومنطلقاً للهجوم. وبدأت المفاوضات السياسية تجري بين الحزب والحكومة الفرنسية، ثم ما لبثت دولة الحماية أن أعلنت عن استقلال البلاد في ٢٠/٣/١٩٥٦. وتبع ذلك إعلان الدستور. وفي ٢٥/٧/١٩٥٧ عطل نظام الحكم الملكي واستبدل به النظام الجمهوري. وأعلن ذلك رئيس الحكومة بنفسه من على منبر قصر مجلس الأمة. وحرص المواطنون قادة وشعباً على مواصلة جهادهم بدخول معركة الجلاء ١٥/١٠/١٩٦٣ استكمالاً لتحرير البلاد. ثم اندفعت الجهود من ذلك الوقت في معركة أوسع وأكبر؛ هي معركة التنمية، وابتداء مسيرة البناء، طلباً لصيانة مكتسبات الجهاد، ودعماً لمقوّمات السيادة والعزّة الوطنية.

ومن يعد إلى بدايات القرن الذي حدّدناه، وقدمنا صورة ملخَّصة موجزة عنه، وإلى ما اتصل بها من ظروف وملابسات كانت إرهاصات لها أو تمهيد ومقدمة لما نشأ فيها من دعوات وحركات، لم يتردّد في اعتبار أن العالم الإسلامي في تلك الأثناء كان يمر من

أقصاه إلى أقصاه بمرحلة قاسية وخطيرة، ساد فيها الجهل والفقر والمرض واختلال الأمن، كما ذاع فيها القلق والحيرة والتشاؤم واليأس، حتى رأيت أكثر الناس يتمثل فيها بقول الشاعر:

أتى الزمانَ بنوه في شبيبته   فسرّهم، وأتيناه على هرم

أو يردّد قولَ العتاهية:

أرى الأمس قد فاتني ردُّه   ولست على ثقة من غدِ

ويتفاقم هذا الوضع بالهزَّات والانتفاضات الاجتماعية والسياسية، فتدلهمّ الآفاق، ويزداد القنوط، وتنسد مسالك الرجاء في وجوه المسلمين. ولكن نسمة مباركة من الله تعالى، وروحاً من الإيمان المستقر في قلوب الصادقين المخلصين من عباده، دفعا بجمهرة كبيرة من أئمة الفكر وزعماء الإصلاح ودعاة التغيير، في مختلف الأقاليم، إلى تحدّي صروف الزمن، فرفعوا أصواتهم منادين بالحق وإلى سبيل المؤمنين، داعين مَن وراءهم من إخوانهم إلى الخير في المشرق والمغرب، يعملون على بعث الحياة، وتجديد أسباب العزة والمَنَعة والقوة في نفوس المسلمين. وما إن سرت هذه الروح فألهبت المشاعر، وشحذت العقول، وصقلت المواهب، وحفزت الهمم حتى شعر الناس بالانفراج، وببداية عصر التطور والتقدم الملهم. ونحن من أجل تسجيل هذه الظاهرة، وبسبب ما تقتضيه هذه العجالة من ضرورة الاقتصار على إشارات دالة خاطفة تشير إلى وجود تيارين مشرقيين تزامنا، وتصدَّرا ما كان يظهر بالبلاد التونسية من تيارات إصلاحية، وحركات تجديدية.



المجتمع الإسلامي الجديد وبناؤه

إن نوعية المفكرين والدعاة ورجال الإصلاح الذين ظهروا في هذه الفترة في مختلف البلاد هي التي حدّدت، بحسب قوّة الحركة واندفاع النشاط، وضيق الرقعة أو اتساعها، خطَّ السير للمجتمعات الجديدة، وجوانب الاهتمام التي كان من الضروري التركيز عليها لتحقيق التغيير والتطوير. فقد ظهر بالمشرق العربي فيما بين ١٢١٦ ـ ١٢٩٠/١٨٠١ ـ ١٨٧٣ وبين ١٢٨٦ ـ ١٣٦٦/١٨٦٩ ـ ١٩٤٦ اتجاهان قويان تزعّم أوَّلهما رجل فرد هو رفاعة بدوي رافع الطهطاوي، من (طهطا) بمصر. وتزعم الثاني كوكبة من أهل النظر والفكر والسياسة والدين والعلم، أخذ بعضهم عن بعض، تتابعوا كأنابيب القنا، متكاملين في نشر مذهبهم الإصلاحي. فكانوا على التوالي: جمال الدين الأفغاني مِنْ أسعد آباد بأفغانستان، ومحمد عبده من محلة نصر وطنطا بمصر، ومحمد رشيد رضا من القَلْمُون بطرابلس الشام، وشكيب أرسلان من الشويفات بلبنان.

❁ ❁ ❁

دعاة التجديد في البلاد العربية

رفاعة الطهطاوي

أما التيار الأول فعنوانه فتى أزهري من تلامذة الشيخ الطُّلعة حسن العطار. كان يزعم أن بلاده لن تتغيّر أحوالها أو يوجد بها من المعارف ما ليس فيها. ولاعتقاده الجازم بذلك رشح فتاه لمحمد علي باشا للمشاركة في أول بعثة طلابية، سافرت إلى باريس سنة ١٨١٦، وجعله إماماً لها. وهكذا تسنّى لرفاعة الطهطاوي ١٢١٦ ـ ١٢٩٠/ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣ أن يغادر البلاد المصرية، وعمره خمسةٌ وعشرون عاماً، وأقام بفرنسة خمس سنوات، أفاد منها أية إفادة: أتقن فيها اللغة الفرنسية، واكتشف أسرار النهضة والتفوق والتقدم والمدنية، وشعّ بمعارفه المكتسبة الجديدة ما يُغيّر به الحياة فيما حوله، ويدعو إلى بناء مجتمعات متطوّرة في بلاده وغير بلاده من أطراف العالم الإسلامي.

ولقد نظر مشدوهاً إلى المجتمع الجديد الذي احتضنه ضيفاً زائراً، وأدرك عن كثب ما بلغه ذلك المجتمع من مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية. ثم قارن هذا الوضع بما كانت عليه البلاد الإسلامية من تعلّق بالعلوم الشرعية والعمل بها، وبالعلوم العقلية، مع إهمالها كُلِّياً للعلوم الحكمية وانصرافها عنها بجملتها[1]. وهكذا تجلّت له الفوارق واتّضحت له النتائج. فالفرنجة إنّما قوِيت شوكتهم

(١) رفاعة رافع الطهطاوي. **تخليص الإبريز**: ٨ ـ ٩.

ببراعتهم وتدبيرهم ومعرفتهم في الحرابات واختراعهم فيها. وهذا ما ينعدم انعداماً كاملاً في مجتمعاتنا. فسائر تلك العلوم المعروفة معرفة تامة لدى الفرنجة مجهولةٌ بالكلية عندنا. ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقنه، وكلما تكبّر الإنسان عن تعلّمه شيئاً مات بحسرته[1]. وقد جعل القصد من دعوته هذه إلى الإصلاح حثُّ أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس من جهة، وما يؤهّلهم لإملائهم الأحكام من جهة أخرى[2].

وللتأكيد على ذلك كان يحاول مع مقارنته بين الوضعين القائمين أن يشير إلى الغايات الشريفة التي تتطلع إليها شعوب الأمة الإسلامية قاطبة. وهو لذلك ـ بعد سبر أغوار مجتمعات الفرنجة ـ يصدع بأن العلوم هي التي قادتهم إلى تحقيق التمدن. ويحثّ جميعَ الناس على الاشتغال بالعلوم، والفنون والصنائع النافعة. وبعد مناشدتهم التضحية وبذل الجهد، والمغامرة مع الكدّ والكدح ـ وهي شروط النهوض والتقدم لبلوغ أسنى المقاصد ـ يزيّن لهم ما وراء ذلك من غايات تتكفّل بها شريعتهم، ويوفّرها لهم نزوعهم إلى العلم العصري.

فالغاية الأولى التي ترفع من مكانة الأمة، وتجعلها أسوة لغيرها، هي كمال الأخلاق والفضائل الإنسانية المتوصل إليها بالآداب الدينيّة والتربية العالية السلوكية. وهي التي تصون الناس عن الأدناس وتَصرفُهم عن الأرجاس.

والغاية الثانية هي المنافع العمومية التي تعود على المجتمعات بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال، وتُبعدها عن الحالة الأولى الطبيعية[3].

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي. **تخليص الإبريز**: ١٥٥.

(٢) المرجع نفسه: ١٢. (٣) المرجع نفسه: ٧ ـ ٨.

وقد انتشرت آراء الطهطاوي ودعوتُه في مختلف الأوساط، وخاصة بعد تولِّيه رئاسة مدرسة الألسن. وكان مما يمكّن له بين صحبه وأنصاره وتابعيه سعةُ معرفته بما صدر من مؤلفات في شتى أصناف العلوم خارج وطنه، واستيعابُه للفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، وإنتاجهُ الغزير المتمثل فيما أقبل عليه من تعريب لجملة من المؤلفات الجغرافية والتاريخية وفي العلوم العسكرية، وعنايتهُ بترجمة كتاب مونتسكيو: **تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم**.

ولئن كان تأثّر معاصريه به تأثراً مباشراً بوقوفهم على هذا الإنتاج الغزير أو جلوسهم إليه وارتباطهم به، فإن آراءه الإصلاحية قد عَبَرت حدود مصر، وانتشرت في الآفاق بانتشار كتابيه الجليلين المتميزين: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، و**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**.

ولعل ممّا يفصح عن غرضه من تأليف الكتابين، ويحمل دعاة النهضة إلى الاقتباس منهما، قول جومار ـ أحدُ أساتذته ـ في تقريظه لكتابه الأول: «إن هذا التأليف يستحقُّ كثيراً من المدح. وإنه لمصنوع على وجه يكون به نفعٌ عظيم لأهالي بلد المؤلف. فإنه أهدى إليهم نبذاً صحيحة من فنون فرنسة وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها. ولمّا رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوروبة في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسفَ على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابيه أهل الإسلام، ويُدخل عندهم الرغبةَ في المعارف المفيدة، ويولِّد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقّي في صنايع المعاش. وما تكلّم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يذكّر أهالي بلده بأنه ينبغي لهم تقليد ذلك»[1].

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي. **تخليص الإبريز**: ١٥٥.

ولقد نطق أستاذه حقاً وقال صدقاً، لا لما كان يعرفه من تفكيره، ويتصوّره من تصرّفاته وتطلّعاته، ولا لما تركته آراؤه وأفكاره ودعوته وتوجيهاته من أثر في الشباب من حوله، ولا في المحيط الفكري الجديد الذي تمكّن من إيجاد ما به من تفاعل ونفخ للروح الإصلاحية فيه، وإنما كان ذلك لما وجده في أقواله وكتابته من التزام بهذا المنهج، وعزم وإصرار على إقراره ودعمه. فلم تثنه مواقف المعارضة من الشيوخ القائمين على حماية التراث والملتزمين بما نشأوا عليه من علوم ومناهج ولكنه واجهها مواجهة شجاعة في تبصّر وحكمة، مبيّناً أحوال هذا العصر ومقتضياته وتطوّراته ومتطلّباته، معلناً أن المعارف الآن سائرة سيرة مستجدّة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمّى بالحكمة العملية والطرق المعاشية.

ومع هذا فلم يزل التشبّث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية، والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة بما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية، ومحاسن الزينة؛ فهذا طراز جديد في التعلّم والتعليم، وبحث مفيد يضمّ حديث المعارف الحالية إلى القديم، وهذا من بدائع النظْم. وإذا أخذ الطهطاوي حقه من حُسن التدبير والاقتصاد فيه فإنه قد استحق مرتبة التعظيم.. ولا ينبغي لأبناء الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخَلَف تجرد عن فضائل السلف، وأنه لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف. فهذا من قبيل البهتان. فالفساد لاعتقاد ذلك لا لفساد الزمان، قال الشاعر:

نَعيب زماننا والعيب فينا ... وما بزماننا عيب سوانا
ونهجو ذا الزمانَ بغير عيب ... ولو نطق الزمان بنا هجانا

* * *

من دعاة الإصلاح
والتجديد بالمشرق والبلاد العربية

أما الكوكبة المشرقية المتكوّنة من الزمرة المتناسقة من أهل النظر والفكر والاجتهاد، والمُمَثِّلَةِ للتيار الثاني من رجال الإصلاح. فرأسها الأفغاني ومحمد عبده صاحبا **العروة الوثقى**، وثالثهم محمد رشيد رضا الذي التحق في القاهرة بشيخه الأستاذ الإمام، وشاركه الكتابة في **العروة الوثقى** قبل تأسيسه **للمنار**، ورابعهم شكيب أرسلان الذي تلقى على الأستاذ الإمام، في مجالس خاصة، دروساً في **مجلة الأحكام العدلية**.



١ ـ السيد جمال الدين الأفغاني

هو السيد جمال الدين ١٢٥٤/١٨٣٨ ـ ١٣١٥/١٨٩٧ الأفغاني الأرومة، الشريف النسب، المنحدر من العترة النبوية الطاهرة، فقد كان كما قال أمير البيان: سيّدَ النابغين الحكماء، وأميرَ الخطباء والبلغاء، وداهيةً من أعظم الدهاة، دامغَ الحجة، قاطعَ البرهان، ثَبْت الجَنان، متوقّد العزم، شديد المهابة. وكانت سيرته كبيرة. وبلغ من علو المنزلة في المسلمين ما قلّ أن يبلغ مثلَه سواه[1].

وهو رجلُ سياسةٍ تولّى رئاسة الوزارة في بلده في ظل الأمير محمد أعظم، وذهب إلى الآستانة بدعوة من السلطان عبد العزيز الذي عيّنه عضواً في مجلس المعارف. واستقبله الخديوي إسماعيل بمصر، وتوجّه إلى إيران بدعوة من الشاه ناصر الدين. وكان آخر مطافه الآستانة لمّا استدعاه السلطان عبد الحميد الثاني للإقامة بها.

وهو فيما بين هذه الخطط والوظائف التي تقلّب فيها، وباشرها من قريب، قد خَبَر أحوال المجتمعات الإسلامية، واستَكْنَهَ أسرارَ دُولِها وشعوبها، وتنقَّل هنا وهناك بين أقطار العالم الإسلامي وغربي البلاد الأوروبية، ناقداً ثائراً، داعياً وموجهاً، مكتسحاً بآرائه وأقواله كل الطبقات والأوساط، مستفزّاً للطغاة. فكان ـ كما نعته خلطاؤه ـ رجلَ الأمل واليأس، والثورة والهدأة، ورجل الواقع والحُلم، يحمل

---

(١) شكيب أرسلان. **حاضر العالم الإسلامي**: (١) ١/ ٣٠٥.

في أفكاره ونشاطاته بذور اليقظة والنهضة بما كشف عنه من مواقف، ودلّ عليه من نزعات. وقد عرّض به ذلك إلى غضب خُصومِه، من أصحاب الانقلاب بأفغانستان، وغضبِ الخديوي توفيق بمصر، والشاه بإيران، والإنجليز بالهند. وكان بعدَ ذلك مستهدَفاً لكل الأنظمة الجائرة في بلاد الإسلام قاطبة، لكونه زعيم المسلمين وداعية من أكبر دعاة الحرية.

وكانت مجلة **العروة الوثقى**، التي تولّى إصدارها بمشاركة محمد عبده له بباريس، الصحيفة الذائعة، الناشرة لآرائه، والداعية إلى نهضة العالم الإسلامي واتحاده، وإلى الثورة على الاستعمار أين كان. وقد سارت على نهج **العروة الوثقى** مجلة **ضياء الخافقين** التي كانت تصدر عنه باللغة العربية والإنجليزية أيام إقامته ببريطانيا.

أيقن السيد جمال الدين الأفغاني بتسلّط القوى الاستعمارية، وحِقدها وتهديدها لدولة الخلافة، ولسائر البلاد الإسلامية والعربية. وكان أولَ من آمن بسيطرة الغرب على الشرق الإسلامي، وكانت نظرتُه متفحّصة، دقيقة وواقعية، فتمثل عواقب ذلك فيما إذا طال عهدها وامتد سلطانها، وأدرك شؤم المستقبل وما سينزل بساحة الإسلام والمسلمين من النوائب الكبرى إذا هم رضوا بالمهانة وسكتوا عن الظلم. ودَفَعَه إيمانه بالقضية الإسلامية إلى تحريك العقول وإلهاب العواطف، والتأكيد على مراجعة النفوس وعلاجها وتنقيتها من أسباب الضعف والوهن، وتوجيهِها إلى أسباب القوة، معلناً بين أنصاره: «إنه متى ضعف ما كان سبباً في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، وإنه متى زال ما كان سبباً للسقوط يحصل الصعود»[1].

---

(١) جدعان. **الحياة الفكرية للعالم الإسلامي**: ١٥٣ ـ ١٥٤.

وهو لذلك يحذّر الشعوب العربية الإسلامية مما تردّت فيه من الانقسام والتفرّق.

وحين يذكّر بما سبق لابن خلدون أن قرَّره من أنّ القوة في الدولة بالعصبية، تتحقّق بقيامها وتتأكّد بالحفاظ عليها، ينظر إلى المجتمعات الإسلامية، وقد اختلفت ديارها وتباينت أقطارها، وتعدّدت أجناسها وألسنتها، فيركز دعوته على مقوّمين أساسيين آخرين هما: الدين والاتحاد.

فالدين لديه هو طريق السعادة وحقيقة المدنية. والتمدن الحقيقي مكافئ له تمام المكافأة، يتيح للإنسان الارتقاء فوق مراتب البهيمية، كما يسمح ببناء نظام اجتماعي متماسك متَّحد، يسعى لخير المجموع وسعادته داخل التجمع البشري الخاص والعام. ومن أجل هذا نرى السيد جمال الدين الأفغاني يهيب بالمجتمع الإسلامي إلى التمسك بدينه والحفاظ عليه وصيانته من التغيير والتلفيق، وما يتبع ذلك من الأوهام والشعوذات. وقد استمرت دعوته هذه قاعدة مُلهِمة لمعظم الحركات الدينية الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي حتى الحرب العالمية الأولى.

والمقوّم الأساسي الثاني هو الاتحاد. فالاتحاد ضرورة للدول العربية والإسلامية. وهو الشعور بالترابط الجذري بينهم، وبالعروة الوثقى التي لا انفصام لها بَين جميع المؤمنين في أطراف العالم. وهو الطريق لرأب الصدع، وجمع الشمل، ودعم الصفّ، وتعزيز المواجهة لكل عدوان. وهكذا نجد الأفغاني يدعو - في واقع الأمر - إلى اتحادين:

اتحاد ترتفع به الأمة الإسلامية متميّزة بأخلاقها ومنهجها وسلوكها وتضامن شعوبها ودولها، تقيم على أُسُسه القطعيّةِ والثابتةِ هياكلَ مجتمعاتها وصرحَ جامعتها.

واتحاد دفاعي يَحمل عليه اعتقاد الأفغاني من زمن مبكّر أن جميع الشعوب النصرانية مجمعة ومتّفقة على عداء الإسلام، تأثراً منها بالروح الصليبية. وروح العداء هذه متمثّلة في جهد جميع هذه الشعوب جهداً خفياً مستتراً متوالياً من أجل سحق الإسلام سحقاً.

وهو بعد أن يمضي في تفصيل تلك العداوة ومستلحقاتها، وما يترتب عليها، يقول مصوراً المنهج والسبيل لتحويل المجتمعات الإسلامية عما انتابها وحلّ بها: «وفي جميع هذا يوضح أن العالم الإسلامي يجب عليه أن يتّحد اتحاداً دفاعياً عاماً مستمسك الأطراف وثيق العرى، ليستطيع الذود عن كيانه، ووقاية نفسه من الفناء المهدِّد. وللوصول إلى هذه الغاية الكبرى يجب عليه اكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على تفوّقه وقدرته»[1].

وهكذا أعلن جمال الدين عن سياسته الثورية ضدَّ كل أسباب التخلّف، وضدَّ القوات الاستعمارية المغتصبة التي أصبحت الآمرة الناهية والمتصرّفة، بل المستبدّة بكل شؤون البلاد الإسلامية: تحكمُها بهواها، وتسيّرها وفق مصالحها وغاياتها. وما انتشرت آراؤه وكلماته هذه حتى تحوّلت دستوراً يخضع له كل أنصاره ومريديه. وترتبت عليه اتجاهات ثلاثة في العمل الوطني المصري:

- الاتجاه الثوري الذي يمثله الضباط المصريون الواقعون تحت سيطرة الضباط الشراكسة، ويتزعّمه أحمد عرابي، وعبد العال حلمي، وعلي فهمي، ومحمد عبيد وأمثالهم.

- الاتجاه الثوري الذي يؤمن بالشعب وقواه وطبقاته الكادحة،

---

(١) شكيب أرسلان. **حاضر العالم الإسلامي**: ١/٣٠٦ ـ ٣٠٧.

ويعتمد في حركته على العامة والجماهير. وهو الذي تولّى قيادته عبد الله النديم، ومَنْ خَلْفه من المؤيدين والموالين له.

● الاتجاه الثالث وهو اتجاه إصلاحي أكثر منه ثوري. يقوم على التربية والتعليم والاستنارة الفكرية. وهو الذي تقمّصه الشيخ محمد عبده، وعبّر عنه في مقالاته الإصلاحية التي نشرها في **الوقائع المصرية**. وكان من مناصريه: سلطان باشا، وسليمان أباظة، وسعد زغلول، وعبد الكريم سلمان، ومحمد خليل، وغيرهم(١).

وقد كان من الطبيعي ظهور هذه الاتجاهات كلها.. وهي وإن اختلفت شكلاً فإنها كانت متضامنة يخدم كل اتجاه منها، حسب الظروف التي مرّ بها والخطة التي وضعها، المصلحة العليا للوطن التي تقتضي حشد كل الطاقات والجهود.



---

(١) محمد عمارة. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**: ١/ ٤٢ ـ ٤٣.

٢ ـ الأستاذ الإمام محمد عبده

هو الأستاذ الإمام محمد عبده حسن خير الله ١٢٦٦/ ١٨٤٩ ـ ١٣٢٣/ ١٩٠٥ فقيه أزهري. تخرّج من الجامع الأحمدي بطنطا، ومن الأزهر بالقاهرة. وكان من أساتذته الشيخ السيد جمال الدين. صاحبه ابتداءً من المحرم ١٢٨٧/ مارس ١٨٧١. وتلقى عليه بعض العلوم الرياضية والحكمية والكلامية، ودعا رفاقه إلى الالتحاق به في دروس الأفغاني والإفادة منه. وقد أغضب هذا شيوخ الأزهر وجمهرة من الطلبة. فتقوَّلوا عليه الأقاويل، وزعموا أن ما يتعلّمه من السيد يفضي إلى زعزعة العقيدة الصحيحة، ويهوي بالنفس في ضلالات تَحرِمُها خيري الدنيا والآخرة[1]. وحصل محمد عبده على العالِمية وكان متفوّقاً على أقرانه، معتدّاً برأيه، ملازماً لشيخه. وهو رغم طول معاشرته له، وانتسابه إليه، وعمله معه، وأخذه الكثير عنه، اختلف عنه في آخر المطاف منهجاً وطريقاً، لكنه استمر متمسكاً بأصول الخطة الدعوية الإصلاحية، يربطه بها وبشيخه الوجدان والشعور. يشهد لذلك ما يترجم عنه قوله حين بلغه نعيُ أستاذه: «إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخواي علي ومحروس، والسيد جمال الدين الأفغاني أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء. ما رثيته بالشعر لأنني لست بشاعر، وما

---

(١) محمد عمارة. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**: ٢/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

رثيته بالنثر لأني لست الآن بناثر، رثيته بالوجدان والشعور لأنني إنسان أشعر وأفكّر»[1].

بدأ محمد عبده حياته العلمية العملية بالتدريس للعقائد بالأزهر، وتدريس التاريخ بمدرسة دار العلوم والألسن. ودرّس بعد ذلك بالمدرسة السلطانية ببيروت **التوحيد**، و**نهج البلاغة** المنسوب للإمام علي، و**ديوان الحماسة** لأبي تمام، و**الإشارات** لابن سينا، وكتاب **التهذيب في المنطق**، و**مجلة الأحكام العدلية**، وبعد عودته إلى مصر تصدّر من جديد بالأزهر، وألقى مجموعة دروسه في التفسير التي استمرت ستة أعوام. وقد تولّى في الأثناء ـ كلّما رغبت السلطة في إبعاده عن القاهرة أو قرّرت إقصاءه عن التدريس ـ وظائف كثيرة هامة. فعُيّن أولاً عضواً بالمجلس الأعلى للمعارف العمومية بمصر، ثم وُلِّي قاضياً بمحكمة بنها، ونُقل منها إلى محكمة الزقازيق فمحكمة عابدين. ثم عُيّن مستشاراً لمحكمة الاستئناف، حتى اختاره خديوي مصر٢٢ محرم ١٣١٧/٣ يونيو ١٨٩٩ مفتياً للديار المصرية. هذا وقد كان التدريس ألذَّ شيء وأمتعَه إليه.

وحين أخذت الأعمال السياسية والتنظيمات من وقته زمناً ليس بالقصير، تعاون في أول الأمر مع أستاذه الأفغاني في حركة **العروة الوثقى**، وشاركه في إصدار المجلة المتحدّثة بلسانهما، وكتب المقالات الكثيرة فيها، ودخل معه الحزب الوطني، كما صار له ضلع في ثورة عرابي. وكان لهذا الاتجاه أثرُه، ولهذا التعليم أتباعُه. وتعدّدت فروع العروة الوثقى وانتشرت بأطراف البلاد، وأصبح لها ممثلون في كثير من العواصم العربية. وممّن انتسب إليها بتونس في تلك الفترة ثُلّةٌ من أعلام

---

(١) محمد عمارة. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**: ١/ ٢٩.

الفكر والنشاط البارزين يومئذ مثل محمد بيرم الخامس صاحب **صفوة الاعتبار**، ومحمد السنوسي صاحب **الرحلة الحجازية**، ومحمد النجار مؤلف **بغية المشتاق في مسائل الاستحقاق**، والعلامة سالم بوحاجب، والشيخ أحمد الورتاني العضد الأيمن لبيرم الخامس، والأستاذ محمود بن الطاهر جعفر، والشيخ حسونة بن مصطفى، أحد زعماء الحركة الاجتماعية، والسيد الشاذلي بن فرحات عامل الكاف(١).

وقد اشتهر الأستاذ الإمام محمد عبده بشدّة عداوته للإنجليز. وشارك في تنظيمات ثقافية واجتماعية، مثل الجمعية السرية للتقريب بين الأديان، والجمعية الخيرية الإسلامية بمصر. وتعدّدت آثاره وتنوعت منشوراته؛ نذكر منها بالخصوص: **رسالة التوحيد**، و**الإسلام والرد على منتقديه**، و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، وقسم كبير من التفسير عرف **بتفسير المنار**، و**فتاوى** كثيرة وجريئة. كما نشر عدداً لا يحصى من المقالات في العديد من المجلات والصحف التي منها: **الوقائع المصرية** التي تولّى رئاسة تحريرها، و**العروة الوثقى**، و**المنار** وغيرها.

وهكذا برزت شخصيته اللامعة الإصلاحية التي عرّف بها تلميذه شكيب حين قال: «كان جامعاً بين العلم والعمل، فلا نجد ما يساوي فضله وبلاغته وثقوب أفكاره، وقوةَ ملكته في الفلسفة، سوى علو مباديه، وبُعد همته، وغزارة مروءته، وطهارة أخلاقه، وهيهات أن يأتي الزمان بمثله»(٢).

وكان توجهه للإصلاح بعد تجارب سياسية خاضها، ونشاطات

---

(١) المنصف الشنوفي. هوامش ببحث في مصادر عن رحلتي عبده. حوليات الجامعة التونسية، عدد ٣ سنة ١٩٦٦م.

(٢) شكيب أرسلان. **حاضر العالم الإسلامي**: (١) ١/ ٢٨٣.

دعوية إسلامية أسهم فيها، بمصر وخارجها، كما كان لتنقُّلاته الكثيرة، بين مصر وبيروت وباريس ولندن وتونس والجزائر وغيرها من البلاد، أثر بعيد في تصوير العالم الإسلامي على حقيقته، وإدراك مختلف أوضاعه وأدوائه. وهو بعد سبْره لأغواره واستكناه أحوال مجتمعاته يقدمه لنا في صورة مؤلمة حزينة تكاد تتشابه ـ إن لم نقل تتطابق ـ فيها عامة الأقطار الإسلامية وشعوبها:

«اختلفت الشؤون، وفسدت الملكات والظنون، وساءت أعمال الناس وضلّت عقائدهم، وخوت عباداتهم من روح الإخلاص، فوثب بعضهم على بعض بالشرِّ، وغالت أكثرَهم غوائلُ الفقر، فتضعضعت القوة، واختُرق السياج، وضاعت البَيضة، وانقلبت العزّة ذلّة، والهداية ضِلّة، وساكنتهم الحاجة، وألِفتهم الضرورة، ولا يزالون نائمين عما نزل بهم وبالناس. فهلا نبّهَكم ذلك إلى البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه، ثم بَحْثِ علَلِ ما صِرتم وصار الناس عليه». وسكت الإمام عبده مطرقاً جزَعاً، بعد إبراز هذا الواقع المرّ للمسلمين والبلاد الإسلامية، ثم أعاد علينا في ألم وحسرة ما تكاد ترتفع به أصوات الخاصة والعامة من حوله مجيبةً عن سؤاله: «ذلك ليس إلينا، ولا فرضه الله علينا، وإنما هو للحكَّام ينظرون فيه، ويبحثون عن وسائل تلافيه. فإن لم يفعلوا، ولن يفعلوا، فذلك لأنه آخر الزمان. وقد ورد في الأخبار ما يدلُّ على أنه كائن لا محالة، وأن الإسلام لا بد أن يرفع من الأرض، ولا تقوم القيامة إلا على لكع ابن لكع. واجتمعوا على اليأس والقنوط بآيات وأحاديث وآثار تقطَع الأمل ولا تَدَعُ في نفسٍ حركةً إلى عمل»[1].

---

(١) محمد عمارة. **الإسلام والنظر إليه بين العلم والمدنية**. كتاب الهلال ١٩٦٠: ١٦٢ ـ ١٦٣.

وفكّر الأستاذ الإمام وقدّر، ثم فكّر وقدّر، من بعد أن رأى من جَهْل الناس بدينهم، ومن انتسابهم الصوري للإسلام، وأدرك أن سبب هذا البلاء ضعفُ التعليم في البلاد، وفوضَى المحاكم بها، وأن من الضروري أن يسلك منهجاً يتطلّبه الوضع ويمليه عليه الواجب. واتجه في التوِّ، حسب خطته العلمية الإصلاحية والتجديدية الدينية، إلى العناية بتلك المجالات في الداخل والخارج، ممهِّداً لذلك بتجارب ومحاولات كانت بعدُ ضمانَ نجاحه في دعوته، وسببَ إنجازه لبرامجه وأهدافه.

كان أولُ ما شغل بالَه من القضايا: التعليم بالأزهر؛ تدلّ على ذلك شكواه من وضعه، وإرادتُه وعزمُه على إدخال ما ينبغي من التغييرات عليه. وقد أُثِر من أقواله في ذلك: «إن نفسي توجّهت إلى إصلاح الأزهر منذ كنت مجاوراً فيه، بعد التلقي عن السيد جمال الدين. وقد شرعت في ذلك فحيل بيني وبينه، ثم كنت أترقّب الفرص، فما سنحت إلا واستشرفت لها، وأقبلت عليها، حتى إذا ما صادفتُ الموانع لَوَيتُ، وصبرت مترقّباً فرصة أخرى»[1].

وهو أيام إقامته بالمنفى ببيروت لم يتخلّ عن التفكير في موضوع التعليم، فوضع لدولة الخلافة لائحة في إصلاح التعليم العثماني، ووضع ثانيةً في إصلاحه في القطر السوري، وثالثة لإصلاح التربية في مصر. واهتم بشؤون الأوقاف وإصلاحها، ووضع مشروعاً بترتيب المساجد. كما اهتم بالقضاء وأجهزته وأحكامه وقوانينه، وقدّم في ذلك تقريراً في إصلاح المحاكم الشرعية.

وكانت عنايته بالفقه عناية فائقة ظهرت فيها نزعة اجتهادية كما

(١) محمد عمارة. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**: ٣/ ١٧٧.

تدلّ على ذلك مؤلَّفاته وفتاواه الحرّة المطابقة لروح العصر. ولقد أوحى بتدريسه لمجلة **الأحكام العدلية** وحرصه على إبراز منافعها فكرةَ تقنين الفقه بمصر. وكان أولَ المتأثرين به في ذلك قدري باشا، الذي أفاد من جهود بعض الفقهاء والمعاصرين، ووضع بذلك كتاب **مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**(١).

وما كان له أن يبلغ في مجالات الإصلاح هذه مبلغاً يذكر لو لم يستغلّ فرصة فترة الوفاق بينه وبين الخديوي عباس الثاني، وطلب منه إعانته في العمل لإصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاثة: الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية. فعُيّن عضواً ممثلاً للحكومة بإدارة الأزهر، كما اختير عضواً في مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف.

وهو وإن آخذه حُسَّاده أو خصومُه على تقرّبه من الحاكم بمماشاته للسلطة وللدولة المحتلّة، فقد كان ذلك منه سياسةَ مداراة للأوضاع المؤلمة والأحوال الخطيرة، طلباً لتحقيق الإصلاح في جوانب متعدّدة من حياة الأمة. وقد أيّده في ذلك من كان بصيراً بما آلت إليه مصر، وبما انتهى إليه أمر المسلمين بها حين قال: «كنت أعلم أنه ما أراد إلا تخفيف الداء، وتقريب أجل البلاء، وتمهيد طريق الجلاء، وما زال شأنه يعلو، وحقيقته تظهر، وجوهره ينجلي بالحك، وعقيدة فضله تتمحّص من الشك، إلى أن اتفق الناس على كونه أحد أفذاذ الشرق الذين قلّما جاد بهم الدهر، وواسطةَ عقد المصلحين المجددين في هذا العصر. وظهر أن طريقته الإسلامية العصرية ستزداد

---

(١) عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت أبي شيب. **أصول القانون**: ١٥١.

مع توالي الأيام انتشاراً، وتكون هي طريقة المستقبل»[1].

وهكذا تمكّن بموجب القانون والتعيينات السامية من أن يباشر، مع ثلة من العلماء والفقهاء الداعين بدعوته، القيام بإصلاح الأوضاع المتردّية في المؤسسات الثلاث تحقيقاً للخير، ونشراً للعلم، وتوفيراً للعدل.

وفي مجال التجديد الديني أعاد للأمة روح انتمائها لدينها بما نشره من مقالات، وألّفه من كتب، وألقاه من خطب، وقرّره من آراء في دروسه أينما حلَّ بالبلاد التي عقدت له فيها مجالس، أو أقام بها دعوة. وهكذا حرّر معنى الإسلام في أجلَىٰ حقيقة وأكمل صورة، حيث ركّز الدعوة المحمدية على الدين الخالص الذي لا يتم إلا بالالتزام بما ورد في سورة الإخلاص، من تحقيق المفاضلة بين الإسلام عقيدة التوحيد وبين ما سواه من الأديان، واكتشافِ معالم الاختلاف الجوهري الكامل بينهما قولاً وفعلاً، اعتقاداً أو إيماناً، ومن التمسك بالمنهج الكامل للحياة الذي يُشيع في النفس المؤمنة جملةَ تصورات ومشاعر واتجاهات منها منهج عبادة الله وحده، ومنهج التوجّه واللجوء إليه وحده، ومنهج التلقّي عنه وحده، ومنهج التحرك به والعمل له وحده، وإنه لمنهج يَرِبط مع ذلك كله بين القلب البشري وكل موجود برباط الحب والأمن والتعاطف والتجاوب.

ومن ثم فإن التوحيد أو الوحدانية التي لا يمكن أن نجد صورتها كاملة إلا في الإسلام تُمثّل:

أولاً: طاقة محرّرة من الطراز الأول للإنسان، بها تَطهَّر العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية، ويرتفع بها المؤمن الموحِّد إلى أسمى مراتب الكرامة والكمال.

---

(١) شكيب أرسلان. **حاضر العالم الإسلامي**: (١) ١/ ٢٨٣.

وهي **ثانياً**: تحرُّرُ المرء من العبودية لكل موجود سوى الله، فتتقرّر عن طريقها المساواة بين الناس، ويقوم على أساسها المقياس الإسلامي للتفاوت بينهم بسبب ما يتمايزون به من علم وتقوى أو يتفاوتون به من كسب وعمل.

وإن التوحيد ليحمل **ثالثاً**: على اقتلاع التقليد من النفوس، وتزكيتها من التماس الشفعاء والخضوع للأوهام. وهكذا فهو يحرّر العقل من كل سلطان تقليدي، ويعود به إلى مملكته يقضي فيها بحكمته، مع الخضوع في ذلك لله وحده، والوقوف عند شريعته التي لا حدَّ للعمل في منطقة حدودها، ولا نهاية للنظر في فسيح أحكامها وسعة تشريعاتها.

وهو يقوم **رابعاً** كما يقول الدعاة: على رد الكثرة للوحدة، وتغيير الأوضاع من الفرقة والتشتت إلى الألفة والتجمُّع في مجالي العقيدة وبناء الحياة الاجتماعية.

فالإسلام، مع كونه ديناً وعقيدة وشريعة ومنهج حياة، يتضمن أمرين عظيمين، طالما حُرم منهما الإنسان؛ هما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر. فبهما تكمل إنسانيته، وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فُطر عليها(1). وبهذا التصور يداخلُ الإيمانُ النفوس الكريمة: يزكّيها ويملؤها إيقاناً وهدى وتقوى، ويدافع الانحرافات والضلالات كلَّها التي استشرت في المجتمع الإنساني بسبب العدول عن الحق وإشاعة الأراجيف والأباطيل من دعاة الشرك وأصحاب الأهواء.



(1) محمد عبده. **رسالة التوحيد**: ١٥٠ ـ ١٥٥.

٣ ـ السيد محمد رشيد رضا

هو السيد محمد رشيد رضا ١٢٨٢/ ١٨٦٥ ـ ١٣٥٤/ ١٩٣٥ فهو شامي النسبة من قرية القَلْمون من أعمال طرابلس الشام. زاول المرحلة الأولى من تعلّمه بالكتاب، ودخل بعد ذلك إلى المدرسة الرشدية التي كانت تدرّس بالتركيّة، ثم انتقل إلى المدرسة الوطنية الإسلامية حيث درس العلوم الشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية. وتخرّج بها على الشيخين حسين الجسر ومحمود نشابة.

وفي هذه المرحلة وقف على أعداد من مجلة **العروة الوثقى** التي كان لها كبير التأثير في توجُّهه الإصلاحي. واتصل بعد ذلك بأستاذه وصاحبه الشيخ محمد عبده. لقيه بمصر ولازمه طويلاً، وانتسب إلى مدرسته الإصلاحية، وبعد غياب **العروة الوثقى** التي لم يصدر منها أكثر من ثمانية عشر عدداً، واختفاء مجلة الأستاذ التي كان يصدرها عبد الله نديم المصري، بادر محمد رشيد رضا إلى إنشاء **المنار** ١٣١٦/١٨٩٨، لإحياء تعاليم **العروة الوثقى**، والتعريف بقواعد الوحدة الإسلامية، مع البحث في البدع، وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة، والدعوة إلى التربية المفيدة، وبثّ المضمون السياسي للجامعة الإسلامية عن طريق الإصلاحين الديني والتربوي. وقد أكّد على صفحات **المنار** أن هذا الإصلاح لا يحصل بعمارة المساجد والتكايا، ولا بالإنعام على بعض الشيوخ أو أهل الحجاز بالرتب والرواتب والوسامات، بل لا بد في ذلك من أعمال تناط

بالحكام، وأعمال تطلب من العلماء وأصحابِ الوظائف الدينية. . . **وأهم** أركان الإصلاح الإسلامي جمع كلمة المسلمين على عقيدة **واحدة**، وأصول أدبية واحدة، وقانون شرعي واحد[1].

ولقد كان لمجلة **المنار** دور أي دور إصلاحي في العالم **الإسلامي** والبلاد العربية. كانت المَعلَمَة الإسلامية الكبرى التي **لا** يستغني مسلم في هذا العصر عن اقتنائها[2]. وكانت لصاحبها مجدِّد السلفية آثار جيدة تخدم منهجه وتنشر آراءه. نعدُّ منها **تفسير المنار**، **وتاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، **ونداء إلى الجنس اللطيف** وهو بيان حقوق النساء في الإسلام، **والوحي المحمدي والوحدة الإسلامية**، ومقالات كثيرة أخرى. ولا نجد من يقدم هذا الإمام من معاصريه وينوّه به مثل شكيب أرسلان فهو يقول عنه: لا يسدّ مسدّه أحد في الإحاطة والرجاحة وشحذ الفكر وسعة الرواية معاً، والجمع بين المعقول والمنقول، والفتيا الصحيحة الطالعة كفلق الصبح في النوازل العصرية. . . كما أنه لا يدانيه مُدانٍ، مع الرسوخ العظيم في الفقه، والطبع الريان في العربية، والقلم السيّال بالفوائد في مثل نسق الفرائد، والخبرة بطبائع العمران وأحوال المجتمع الإنساني ومناهج المدنية وأساليبها، وأنواع الثقافات وضروبها. . . ولقد عدّ من كبار الأئمة.

أسّس بمصر مدرسة الدعوة والإرشاد، وتولّى بسورية رئاسة المؤتمر الإسلامي. وله من المواقف الشريفة في النضال الديني عن الإسلام و الدفاع عن عقيدته الصافية، ومن الكتب الجدلية في الرد

---

(١) محمد رشيد رضا. **الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الإسلامية**. **المنار**: مجلد ١، ج٣٩، ١٣١٦/١٨٩٨، ص٧٦٥.

(٢) شكيب أرسلان. **حاضر العالم الإسلامي**: (١) ١/ ٢٨٤.

على أعدائه ما لا يقدر أحد في عصرنا هذا أن يدرك فيه شأوه أو يبلغ فيه مُدّه ولا نصيفه[١].

نازع **الأهرام** و**المقطم** ادعاءهما أن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية باسم الدين مضرّة وغير موصلة إلى غاية، وأنه لا سبيل إلى ترقّي الأمة الإسلامية إلا باتباع أوروبة كما فعلت اليابان، فكتب عن الإسلام والجنسية. ودعا إلى تأسيس منظمة تناط بها ثلاثة أعمال رئيسية: أولها تلافي البدع ومقاومتها، ثانيها إصلاح الخطابة، ثالثها الدعوة إلى الدين.

ومن أهم النتائج التي كان يحرص على تحقيقها توحيد البلاد الإسلامية وجمع كلمتها. وسبيل ذلك في رأيه تعليم التربية العملية، والتعليم الديني والدنيوي الصحيح، بفضل رجال عارفين بحاجة الأمة، قادرين على التعليم. فإن هذا العمل هو الذي تقوم عليه النهضة، ويتوقّف عليه الاتحاد الإسلامي[٢].

وهذا الإصلاح الذي نادى به، وكاد يحصل الاتفاق عليه من طرف الدعاة مشروط لديه بجملة شروط؛ بعضها يتعلق بطبيعة الحكم في البلاد الإسلامية، وبعضها الآخر يرتبط باستعداد الأمة وقابليتها للإصلاح، والشرط الثالث يبرز في منهج وطريق المصلحين والدعاة. ولقد فصّل القول في هذه الأغراض مبيِّناً ومعلِّلاً، ناقداً وموجهاً، مثلما يظهر ذلك في **الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد**[٣]، وفي **منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق**[٤]، وفي مقاله: ﴿وَمَا كَانَ

---

(١) شكيب أرسلان. **حاضر العالم الإسلامي**: ١/ ٢٨٤.

(٢) الجامعة الإسلامية وآراء الكتاب فيها. **المنار**: ٢/ ٢٢، ٣٤٥.

(٣) **المنار**: ٤/ ١٧، ١٣١٩/ ١٩٠١، ص٦٨٢.

(٤) **المنار**: ١/ ٥٠، ١٣٢٥/ ١٩٠٧، ص٣٤٢.

رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[1]، **ومحاورة في دعوى ضرر الدين والجامعة الإسلامية**[2].

وطبعي أن يكون من نتائج هذه المواقف معارضته للقضية التغريبية وحملتها، ودعوته إلى التكافل العام بين المسلمين الذي لا يتم عنده إلا بمعرفة مجموع الأمة بحقوقها ومصالحها المشتركة معرفة صحيحة تحملهم على الاتفاق على حفظها وصيانتها، بحيث إذا عبث بها عابث أو نال منها ظالم ينفعل ذلك المجموع، ويهبُّ للذود عنها وحفظ كيانها[3].

عرف ذلك منه القاصي والداني، واشتهر منهجه الدعوي الإصلاحي في أطراف البلاد المشرقية والمغربية، وقامت على أساسه مدرسة قوامها التعريف بالإسلام وعلومه، والذود عن قيمه وأصوله، وتنقيته من كل الشوائب، والتخطيط للنهضة الإسلامية بإقامة جامعتها وبناء اتحادها الإسلامي على الأصول الشرعية والمبادئ الإسلامية والمقومات الذاتية المميزة للملة. فكان ذلك، بين الأمس واليوم، منطلق أمجادها وسرّ تجددها وخلودها.



---

(١) **المنار**: ١/٣١، ص٥٨٦، ٥٩٣.

(٢) **المنار**: ١/١٦، ص٢٨٤ وغيرها.

(٣) **المنار**: مجلد ٢، ج٦، ١٢١٦/١٨٩٩، ص٨٢ ـ ٨٦.

٤ ـ الأمير شكيب أرسلان

هو الأمير شكيب بن الأمير حمود أرسلان، رفيق جمال الدين بمصر والقسطنطينية، وتلميذ محمد عبده ببيروت، وصديق رشيد رضا بمصر وجنيف ١٢٨٦/١٨٧٩ ـ ١٣٦٦/١٩٤٦ فهو لبناني. مولده بالشويفات، وتعلّم بمدرسة الحكمة ثم بالمدرسة السلطانية مع انتساب إلى محمد عبده، وتخرّج به في دروسه ومجالسه الخاصة. ولما بلغ أشدّه واستقبل الحياة كان لنشاطه وجهان: أحدهما إداري ثقافي، والثاني فكري جهادي. أما الأول فتقلُّبه في عديد من الوظائف في بلاده. فمن مدير للشويفات، وقائم مقام الشوف، إلى عضو نائب عن حوران بمجلس المبعوثان (البرلمان العثماني)، ومن شاعر وكاتب وأديب إلى عضو بالمجمع العلمي العربي بدمشق.

وأما الثاني فعمله الفكري الإصلاحي والجهادي، الذي قضى فيه طوال عمره، يُعنى في الدرجة الأولى بالمسائل السياسية كالمسألة الشرقية، والمسألة الإسلامية، والمسألة العربية. فلمع اسمه، وذاعت مقالاته وانتشرت كتبه. وكان له في كل منتدى أثر، وفي كل بلد عربي أو إسلامي وقع، بحكم دفاعه عن القضايا المقدسة، وبذله الجهد في الرد على القوى الاستعمارية وكشفه للمخططات الغربية، ومناداته بالتعبئة الكاملة لمواجهة التحدّيات واسترجاع العزة والكرامة وتحرير الأوطان.

عرف هذا عنه في كل بلد نزل به أو أرض وطئتها قدماه. وكان لكثير تنقُّله في البلاد بين لبنان ومصر، والقسطنطينية وطرابلس الغرب، وبلاد اليمن والمغرب، والبلاد الأوروبية وخاصة جنيف بسويسرة، مظهر بارز لنشاطاته، وسبب أكيد للإعلان عن مواقفه وآرائه. وقد نجد تفصيل ذلك كله في جملة من الدراسات والكتب التي نذكر في طليعتها **محاضرات سامي الدهان عن الأمير شكيب** التي ألقاها في معهد الدراسات العربية العالية في جامعة الدول العربية ١٩٥٨، وكتاب أحمد الشرباصي **أمير البيان شكيب أرسلان** الذي أصدره ١٩٦٣، و**ذكرى الأمير شكيب** تصنيف محمد علي طاهر ١٩٤٧ الذي يضم أكبر مجموعة من أقوال الأمير التي يتحدث بها الناس بعد وفاته، وخاصة أصدقاؤه وأصحاب الصلة به ممن جرى على قدمه أو أراد التعريف به.

هذا، وقد ارتسمت كل هذه الجهود وما أعربت عنه من اتجاهات فكرية، إصلاحية أو سياسية، في النوعين من إنتاجه واللونين من نشاطه. نلمس ذلك أولاً في **ديوان شعره** ١٨٨٧، وفي **الدرة اليتيمة** لابن المقفع ١٨٩٣، وفي رواية **آخر بني سراج** ١٨٩٧، وفي **رسائل أبي إسحاق الصابي** ١٨٩٨، وفي **الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية**.

وثانياً في كتبه ومقالاته وتعليقاته واستدراكاته، مثل **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرُهم**، و**غزوات العرب في فرنسة وإيطالية وسويسرة**، وكتاب **ابن خلدون**، وتمثّل الموسوعةَ أو المعلمة الإسلامية تعليقاتُه الضافية على **حاضر العالم الإسلامي** للمؤرخ الأمريكي لوثروب ستودارد. وهي التي ترجم فيها للعشرات من الرجال من ملوك وأمراء وقادة ومصلحين ومجاهدين وعلماء وأدباء

في العالمين الإسلاميين الآسيوي والإفريقي. وحديثه عن العالم الإسلامي أجزائه وأقطاره، أحواله ومذاهبه، وعن الجامعة الإسلامية التي آمن بها نظراً وفكراً، ودراستُه للمذاهب والمدارس الصوفية التي كانت مدارس تهذيب ونَشْرٍ للإسلام في البلاد النائية وخاصة في إفريقيا، وحديثُه عن الشرق والغرب، وعن اليقظة الإسلامية، وغير ذلك من القضايا الشائكة، والموضوعات الهامة التي وإن لم تتسع لها أحياناً تعاليقه على حاضر العالم الإسلامي، فإننا نجدها في **المنار** التي ظلَّ ينشر على صفحاتها طوال سبعة أشهر من سنة ١٩٢٢، مثل مقالاته في الكشف والبيان حول مآسي الحرب الكونية.

كان شكيب أرسلان يتابع الأحداث ويتدبّر ما تفرزه من قضايا ومشاكل. فموقفه من الأتراك الذين انقسموا فئتين: واحدة وقفت إلى جانب الاتحاديين العثمانيين مع ألمانية، والأخرى مجافية ومعادية لها، ابتعدت عنها ودعت إلى تأسيس دولة غربية مستقلة، يدل على تقديره للظروف وعمق نظره في تطورات الوضع، وحكمه على الاتجاهين بالخيبة التي باءا بها حين استشرى الداء واقتسم الإنجليز والفرنسيس الأقطار أو الإيالات التي كانت تابعة للدولة العثمانية، وفرضتا عليها باحتلالها ألواناً من الاستعمار السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وهو من الدعاة العمليين النشيطين للجامعة الإسلامية، مَثَلُه في ذلك مَثَل صديقه محمد رشيد رضا.

ولئن كان وَضْع العرب سيئاً بسبب فقدانهم أسباب التقدّم، التي كانت ظاهرة مميّزة لهم، وتلطُّخِهم بالرذائل الأخلاقية التي تقصيهم عن حقائق الإسلام وأسرار تشريعاته، وبتنكرِهم للتربية الأخلاقية التي جاء بها الدين، ثم باستخذائهم وشعورِهم بالغلبة والقهر، وعدمِ القدرة على التجديد والبناء والعمران. فإنهم كانوا يحتاجون في نظره

إلى تغيير واقعهم بالأخذ بالتربية والتعليم، والتطلع إلى معالجة جملة من الجوانب؛ منها الديني العقدي، والتربوي الأخلاقي، ومنها الأوضاع السياسية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية للعالم الإسلامي. وهكذا نجد الأمير شكيب يلخّص آراءه وجملة أصول دعوته في نقاط لا بد من الوقوف عندها والتأمل فيها؛ وهي تلك التي أودعها تقديمه لكتاب **حاضر العالم الإسلامي** الذي نسب إليه حيث غلب الفرع أصله وتقدّم به المعلِّق على واضعه.

فهو يصور أولاً المجتمع الإسلامي بالوضع الذي تردّى فيه بسبب الحملة الصليبية وما تبعها من عداء جنسي عرقي، وتكالب استعماري، قائلاً: «فالعالم الإسلامي الذي لا يزال محورَ سياستهم قهرُهُ وإعناته، وتجريدُه من السلاح بكل وسيلة، والحيلولةُ بينه وبين الاتحاد والتماسك بكل حيلة، احتياطاً من وراء رسفانه في قيوده الحاضرة، وأماناً على ديمومة خنوعه لسلطتهم القاهرة، لا يصح أن يُقال إنه بلغ من النهضة الدرجة التي تكفل له حطم سلاسله المثقلة، واسترداد ممالكه العريضة الطويلة، واستئناف معاليه الخالية، ومصيره مع العالم الأوروبي إلى حالة متساوية»[1].

ثم يؤكد ذلك بذكر نتائج هذا الوضع القائمة إلى اليوم في أطراف العالم الإسلامي، فيدعو إلى التغيير بالعمل الجاد، والتصدّي للأعداء، والثبات على الحق:

«نعم صار المسلمون، إلا الأقل منهم، إلى زمان لا تغني عنهم كثرتهم شيئاً، بل صارت الفئة القليلة من غيرهم تتحكم في الفئة الكثيرة منهم... وراح الأجنبي يفتح بلدانهم بهم، ويسلط بعضهم

---

(١) **حاضر العالم الإسلامي**: مقدمة ط (١): ز ـ ح.

على بعض، ويقتل هذا بذاك مستفيداً من قتل الاثنين. . . وإذا سألت أحدهم: لماذا إعطاء هذه المقادة كلها، واقتحام الموت في سبيل الأجنبي الذي تَغَلَّبَ عليه؟ أجابك أنه إنما يساق إلى الموت رغماً. والحال أن الموت الذي يخشاه في عصيان الأجنبي هو ملاقيه في طاعته! فهو من خوف الموت في موت، ومن حذر العذاب في أشد العذاب. فلا بد لاستقلال الإسلام من زوال هذه الأوهام، ولا بدّ من انتشار المعارف التي لا تجتمع مع الذل في مكان. ولا تبرح دون تلك الغاية مصاعبُ وقُحم، ومصائبُ وغُمم، وليالٍ مظلمة طوال، ومعارك تشيب لها ذوائب الأطفال»[١].

وبروح المجاهد المؤمن يرد على مكائد المثبّطين الداعين إلى اليأس والقنوط والرضا بالدون، فينفي مقالاتهم ويبطل دعاويهم: «ومِن أعظمِ الخطأ الظن بأن الشرق لا يلمّ على شعث، وأن آسية وإفريقية لن تنهضا من عثار، وهما ثلثا العالم. ولقد سار الشرق في مدة وجيزة عقبات جياداً، واجتاز أزمات شداداً، وهو ماضٍ في سيره إلى الأمام. لا سبيل بعد اليوم إلى تعويقه، ولا حاجز يمكن أن يقف في طريقه، بدسائس تُلْقَى، ومبالغ سرية تُنفق، وأخلاق تُفسد، وذمم تُشترى، وأشراك تُبث، وأسياف تُسَل. ولا المحلّقات في الجو تقدر على كم الأفواه، ولا الغازات السامة تقوى على إطفاء نور الله. ولا تزيد هذه الوسائل تلك الأمم المستضعفة إلا شوقاً إلى الحرية، ونداء إلى الثارات، وإصراراً على الضغائن. ومهما يكن من حيل العباد فللكون سَنن هو سائره، ولله أمر هو بالغه»[٢].

---

(١) **حاضر العالم الإسلامي**: مقدمة ط (١): أ. ح.

(٢) المصدر السابق: مقدمة ط (١): ط.

وفي نهاية تلك المقدمة يقرر الأمير شكيب أن نهوض الشرق هو الشرط الأول في سؤدد السلام، وراحة الأنام، وحقن الدماء الحرام، وحفظ موازنة العالم واستواء الأقسام. ويلتفت إلى المستضعفين داعياً إلى أسباب النهضة وموجبات القوة والمنعة قائلاً: «فلا مندوحة للأمم الشرقية عن الاقتداء باليابان في التماس المنعة، ومضارعة الدول الغربية في ارتياد العلم واقتباس الصنعة، حتى إذا قرع النبع بالنبع، ووقع النصل على النصل اقتنع كلٌّ بدياره، وأمسك الجار عن هضم جاره... فليحرص الشرقيون من كل فريق أن يكونوا أُولي قوة مانعة، وأن يوحّدوا كلمتهم فيجعلوها كلمة جامعة. فإنّ بقوتهم خلاصَ الغرب والشرق، والإدالة من الحرب إلى السلم، ومن الباطل للحق، بفضل الله وكرمه»[1].



(١) **حاضر العالم الإسلامي**: مقدمة ط (١): ك.

بدء النهضة الفكرية
بتونس وبلاد المغرب

كان تأثير هذه الثلة من الساسة والمفكرين والعلماء والمصلحين ملموساً بوضوح في كل مجالات الحياة في بلاد الإسلام عامَّة، وفي المشرق العربي وبلاد المغرب خاصة. وكان هذا التأثير عميقاً تتجاوب أصداؤه في بلاد الخلافة وسائر الولايات الخاضعة لحكمها والتابعة لها.

وقد كانت الدول الاستعمارية، بقدر مُداراتها للباب العالي وكيدها له ومهاجمته، تسعى بكل الوسائل للتقليل من شأن أولئك الزعماء ومطاردتهم أينما كانوا، غير أن هذه المعاملة الشرسة لم تزد دعوتهم إلا توهُّجاً، ومناهجهم إلا انتشاراً في مختلف الأقاليم، عن طريق المحاضرات واللقاءات والصحافة والنشر.

وكان حظ تونس من ذلك هامّاً بما ظهر فيها من تيارات إصلاحية وحركات فكرية ومدارس علمية، إليها يرجع الفضل في حماية البيضة والملة، والحفاظ على الهوية، مع السعي إلى التطوير والتغيير للأوضاع البالية والعقيمة، والحرص على الأخذ بأسباب التقدّم والتفوّق من الحضارة الغربية الجديدة، تنبيهاً للعقول، واستدراكاً لعوامل الرقي والمنَعة. وكان يمضي بالمجتمعات التونسية نحو التلاحم والوحدة وإصلاح الأحوال في كل مجالات الحياة قادةٌ

مَهَرة، ورجالٌ دأبوا على مناهضة الجهل ونشر العلم والقضَاء على الظلم وإقامة العدل. ومن أبرز عناصر هذه الطائفة الراشدة علماء وأدباء وساسة ومفكرون، منهم من تقدم بقليلٍ مولدَ صاحبِ **المقاصد**، ومنهم من عاصره ممن كان له الأثر المباشر في حسن تنشئته وكمال تكوينه.

ولعل من المفيد أن نُعرّف بهذه الثلة المتميّزة ليكون ذلك تمهيداً وتوطئة لترجمة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الثاني. فقد احتك بدون شك بمناهجها الإصلاحية، واستوعب أذواقها وآدابها الاجتماعية، وتأثر بتياراتها العلمية والفكرية. وهي بحسب الواقع والظاهر متجانسة العناصر، متكاملة المزايا والمفاخر، يمكن تقديمها وتصنيفها باعتبار مميزاتها وخصائصها وآثارها في الحياة العامة إلى مدرستين؛ الأولى: سياسية إصلاحية، والثانية: علمية فكرية. وعماد المدرسة الأولى خير الدين باشا وأنصاره من أمثال الوزير المؤرخ ابن أبي الضياف، والشاعر المبدع قابادو، والعالم الذائع الصيت بوحاجب. وتضم الثانية جدّي مترجمنا العلامة محمد الطاهر ابن عاشور الأول، والوزير العالم محمد العزيز بوعتور، والشيخ سالم بو حاجب.



١ ـ السيد خير الدين باشا

إن قطب المدرسة الإصلاحية وقائدها هو المصلح الفذ أبو محمد خير الدين باشا التونسي الصدر الأعظم للدولة العلية ١٢٣٨/ ١٨٢٠ ـ ١٣٠٨/ ١٨٩٠. نطقت بفضله المآثر الخالدة في الحواضر والبوادي، والأحاديث التالدة في المحاضر والنوادي، منوِّهة بدوره الإصلاحي في تاريخ الإسلام قاطبة، ومشيدة بأياديه على الملة والوطن[١]. وينحدر أبو النهضة التونسية في القرن الثالث عشر الهجري ـ التاسع عشر الميلادي، من قبيلة شركسية هي الأبازة أو الأبخاز، كانت تقيم بالشمال الغربي من بلاد القوقاز. نُقِل مملوكاً في صغره إلى بيت تحسين باي نقيب الأشراف وقاضي جند بلد الخلافة بإستنبول، ومنها استصحبه خريفَ ١٨٣٩ إلى قصر الباي بتونس رسول أحمد باي إلى السلطان عبد المجيد. فتلقى من المعارف ما كان ضرورياً لمن سيكون عضواً في حاشية الطبقة الحاكمة. وانخرط في الجندية متدرِّجاً بين جميع رتبها من خيّالة المماليك سلاح النخبة إلى أن بلغ رتبة فريك (فريق) ـ وهي الرتبة العسكرية التي تلي رتبة الباي ـ في أكتوبر ١٨٥٣.

ومن حين إقامته بالآستانة وهو صغير، ثم من وقت وصوله إلى تونس التي استقر بها واتخذها وطناً، تهيأت لخير الدين فرص

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ٤٧.

ومناسبات كان بها تمامُ تكوينه وتحديدُ اتجاهه، كما كان لها أبعد الأثر في اضطلاعه بدوره الإصلاحي العظيم الذي وهب له نفسه، وفاق به نظراءه في بلاد المشرق. يشهد لذلك (ج.س. فان كريكن) في مقدمته التي صدّر بها الطبعة العربية لكتابه حين يقول: «وكان خير الدين الأول من بين العديد من المسلمين في القرن التاسع عشر الذي حاول جاهداً تحليل أسباب انحطاط الأمة، ولم يكن له من هدف في صنع مؤلَّفه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** إلا تقديم العلاج لما انتابها من صنوف الضَّعف والوهَن»[1].

وترجع تلك الفرص والمناسبات أولاً إلى إقامته بالآستانة قبل انتقاله إلى تونس، وثانياً إلى اتصالاته بالشيخ محمود قابادو، وبالضباط الأوروبيين الذين كانوا يعملون بالمدرسة الحربية بباردو، وثالثاً إلى تأثّره بالحياة في باريس التي أقام بها سنوات عدة.

ففي إستنبول عاش أبو محمد ظروفاً تاريخية، اجتماعية وسياسية، كانت تدفع بالسلطان محمود، ومِن بعده بولديه السلطان عبد المجيد والسلطان عبد العزيز، إلى اتخاذ ما يلزم من إجراءات للقضاء على الاضطرابات الحاصلة في السلطنة، وعلى الولاة المنحرفين ولاة الممالك البعيدة الذين شقوا عصا الطاعة، وامتنعوا من الانقياد لأوامر الدولة، وأطلقوا أعنّة الأغراض والشهوات، وتصرفوا بمقتضى أهوائهم بدون قيد شرعي أو سياسي مما يسّر للأجانب التدخل في أحوال المملكة وإفساد سياستها بما يناسب أغراضهم[2].

وأُعلنت التنظيمات الخيرية، فعُوّضت عساكرُ الانكشارية بالعسكر النظامي، وقطع دابر أمراء الإيالات «الدرابي»، فانقطعت

---

(١) **خير الدين والبلاد التونسية**: ١٨٥٠ ـ ١٨٨١، تعريب البشير بن سلامة: ٧١١.

(٢) خير الدين. **أقوم المسالك**: (٢) ١/ ١٦٥.

بذلك المظالم الناشئة عن ذينك الفريقين، وضبطت أسس تصرّفات الدولة في الحال بإعانة من رجال الدولة وعلمائها العاملين[1]. وقد انقسم الناس حول تلك التنظيمات، داخل المملكة وخارجها بالولايات التابعة لها، ودعا السلطان الولاة إلى الأخذ بها وتطبيقها في إيالاتهم، خصوصاً بعدما ظهر من تأييد العلماء لها، وحكمهم بموافقتها للشرع، فأظهروا التقاعس في الإجابة لها، والتردّدَ في قبولها، والنفورَ منها.

وبالإيالة التونسية التي أظهر بها والي الدولة العلية أحمد باي ميلَه إلى تكوين جيش نظامي عصري يضاهي جيش دولة الخلافة ومصر، تكوّنت المدرسة الحربية بباردو في ٥/ ٣/ ١٨٤٠. وكان الباي يطمح من ورائها إلى تكوين أكاديمية كالأكاديميتين العسكريتين بإستانبول وبالقاهرة، جاعلاً الهدف منها تلقين طلبتها ما يلزم العسكر النظامي من العلوم؛ كالهندسة والمساحة والحساب وغيرها مما يعدّ آلة التقدم الحقيقي، وكذلك تعليمهم اللغة الفرنسية التي كتبت بها مصنفاتهم العلمية، واللغة العربية والإسلام اللذين يحتاجونهما لحياتهم اليومية[2].

ووجد هذا الاتجاه صدى عميقاً في نفس خير الدين؛ فهو رغم عدم دخوله هذه المدرسة، وانتسابه إليها كالوزيرين حسين ورستم، قد كان ذا صلة متينة بأحد أساتذتها العالِم والكاتبِ الشاعرِ محمود قابادو الذي يدرّس طلابها العربية والإسلام، والمُراجع لترجمات نحو أربعين كتاباً تعالج المسائل العسكرية صدرت عنها، كما عُرف أبو محمد بالتردّد على الأساتذة الأوروبيين بالمدرسة، من ضباط وغيرهم وبملازمتهم. وهكذا اكتسب انطباعاته الأولى عن عالم

---

(١) خير الدين. **أقوم المسالك**: (٢) ١/ ١٦٦.

(٢) ج.س. فان كريكن: ١٣.

أجنبي ساحر، سيهتم به طوال حياته. فعنهم تلقى الفرنسية وأخذ مبادئ فن الحرب العصري[1].

وبباريس التي زارها مرتين؛ الأولى في ركب الأمير أحمد باي مع ثلة من وزرائه؛ من بينهم مصطفى خزندار وابن أبي الضياف في ١٨٤٦/١١/٥، والثانية في ١٨٥٣/١٠/٤ للعلاج والمفاوضة من أجل القرض مع المصرفيين، واستمرت إقامته هذه بها إلى ١٨٥٨/٨/١٠. ثم تكررت زيارته لها أكثر من مرّة في مهمات مختلفة متعددةٍ في أعوام ١٨٦١، ٦٣، ٦٥، ٦٧. وتأكدت علاقاته واتصالاته الرسمية والخاصة فيها بالشخصيات الفرنسية. فأمكن له تعميق معرفته لأوروبة العصرية، ورأى كيف تعمل حكومة مراقبة بصفة واضحة من مجلسٍ نوابهُ منتخبون من الأهالي، كما انبهر بما يوليه المسؤولون هناك من عناية بالتعليم والاقتصاد. وبقدر إعجاب الشاب المُتَأَوْرِب بالتقدم والمدنية الأوروبية، كان إصداعه برغبته وإعلانه عن دعوته. فهو يوجه إلى العلم والاعتقاد بأن كل ما شاهده بأوروبة وبباريس خاصة مؤسَّسٌ على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم.

وقد جرت عادة الله في بلادهم أن العدل وحسن التدبير والتراتيبَ المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلامية وغيرها[2]. ولم يقف في حديثه هذا عند التذكير بسنن الله الكونية، وما يترتب عليها، وجوداً وعدماً، من إيجابيات

---

(١) ج.س. فان كريكن: ١٦.

(٢) خير الدين. **أقوم المسالك**: (٢) ١/ ١٣١ ـ ١٣٣.

وسلبيات، بل نجده يتلمس الطريق إلى الإصلاح والتغيير فيقول في مقدمة كتابه، مؤكداً على ضرورة اتخاذ الأسباب لعلاج الأوضاع وتحقيق الرقي والتقدم: «وهل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللذَيْن هما أصلان في شريعتنا. ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»[1].

وبفضل هذه الظروف والملابسات، والتنقل بين مركز الخلافة، وقاعدة الإيالة، وعاصمة فرنسة. عاش أبو محمد خير الدين الرجلُ السياسي اليقظ تجربةً شخصية متميّزة، تأثّر فيها بالعوامل السائدة، الفكرية والسياسية والاجتماعية المختلفة. وبعد عمق نظر وتدبّر وتأمّل في الأحداث والأزمات الكثيرة المتنوعة أسبابها ونتائجها، أودع خير الدين نتيجة تجربته كتابه الفريد، وبسط فيه، بعد دراسات ومقارنات وإحصائيات وتحليل للأوضاع في نحو عشرين بلداً أوروبياً، مشروعه ومنهجه الإصلاحي الذي كان موجّهاً منه للعالم العربي والإسلامي قاطبة، وبالخصوص إلى وطنه تونس. وقد ذاع صيت هذا المؤلَّف، وتناوله المؤرخون والنقاد والساسة بالدرس والتحليل. وهو بدون شك يكشف عن عقل مستنير يبحث عن موقف يقفه العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهذا الموقف المنشود إزاء المدنية الأوروبية، هو موقف أكثر نضجاً من ذاك الذي اتخذه رفاعة الطهطاوي، وأقربُ إلى المحيط العربي

---

(١) المرجع السابق: (٢) ١/ ١٣٠ ـ ١٣١.

والإسلامي الذي تمثَّله ابن خلدون، وأكثر عزماً بإزاء سيطرة الثقافة الأجنبية واعتباراتها الفلسفية والأخلاقية[1].

وضع **أقومَ المسالك** لا في صورة مذكرات سياسيٍّ يباشر عمله، ويبين للناس ما يخطر له من ملاحظات وأسرار، ويدافع عن مواقفه، وإنما كان عملاً مركزاً، وتحليلاً لواقع، وتطلعاً إلى مستقبل، دوّنه صاحبه بإثر استعفائه من وزارة البحر، وتخلّيه عن رئاسة المجلس الأكبر، معتكفاً بقصره خمس سنوات إلى تاريخ صدوره. وضعه كما وضع ابن خلدون مقدمته في عزلة عن الناس، غير متقلّد المهام الخطيرة الحكومية كالوزارة الكبرى بتونس، والصدارة العظمى بإستنبول إلا بعد فراغه من تأليفه ونشره: ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨م. وكان نشره له بالعربية والتركية ليتمكّن المسؤولون من العرب والمسلمين من الاطلاع عليه والإفادة منه، وباللغتين الفرنسية والإنجليزية ليعلم المشككون من الساسة الغربيين بتحرك المصلحين ونهضتهم ببلادهم فإن لهؤلاء كامل الاستعداد وأدق التخطيط لعملهم الإصلاحي.

وربما اهتم خير الدين في توجيه خطابه الإصلاحي ـ ابتداء ـ بعنصرين هامين في الأمة هما العلماء والساسة. دعاه إلى ذلك ما لاحظه لدى الفئة الأولى من وجود طائفة من علماء الإسلام الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانُهم عن معرفة الحوادث الخارجية خليّة. ولا يخفى أن ذلك من أعظم العوائق عن معرفة ما يجب اعتباره على الوجه اللائق. أفيحسن بأساة الأمة الجهل بأمراضها، أو صرفُ الهمة إلى اقتناء جواهر العلوم مجردة عن

---

(١) فهمي جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ١٢٣.

أعراضها؟ وما لاحظه في الفئة الثانية أو في بعض رجالها من جهل بالذي يحدث أو تجاهل له رغبة في إطلاق الرئاسة[١].

فإلى هاتين الفئتين خاصة، وإلى كل أفراد الأمة الإسلامية عامة، تقدم خير الدين بمشروعه الإصلاحي. فذهب إلى أبعد مما ذهب إليه قابادو حين ربط بين التقدم العمراني وبين العدل والحرية، مضيفاً إلى العناصر المادية التي نوّه بها قابادو، التنظيمات الدنيوية. وإنك لتعجب من هذا المفكر، وقد جمع بصورة لا نظير لها من قبل بين الأصالة والحداثة، بين الموروث العقدي والحضاري والفكري المتمثل في الإسلام وفي رجالاته كابن خلدون والماوَردي من جهة، وبين التطور العلمي والتقدم التقني اللذين تنطق بهما منجزات العصر الحديث من جهة ثانية[٢].

انطلق خير الدين في بناء هذا المشروع من واقع أليم تردّى فيه المسلمون عامة؛ وذلك بما لحقهم من الشين والخلل في العمران والسياسة. أما الشَّين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدالِّ على تأخّر الأمة في المعارف، وأما خلل العمران فبعدم انتفاع صناع البلاد باصطناع نتائجها، الذي هو أصل مهم من أصول المكاسب، وأما الخلل السياسي فهو المتولد عن احتياج المملكة لغيرها. وهذا مانع لاستقلالها، مُوهن لقوّتها، لا سيما إذا كان متعلق الاحتياج الضروريات الحربية التي لو تيسر شراؤها زمن الصلح لا يتيسر ذلك وقت الحرب ولو بأضعاف القيمة[٣].

وربما كان سبب ذلك كله فساد النظام وما يخالطه من جور وظلم

(١) خير الدين. **أقوم المسالك**: (٢) ١/ ١٢٠ ـ ١٢١.
(٢) فهمي جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ١٢٩.
(٣) خير الدين. **أقوم المسالك**: (٢) ١/ ١٢٨ ـ ١٢٩.

واضطرابات وفتن. فكم ندّد خير الدين بحكومة الإطلاق وبمساويها. وذلك لِما تميّزت به من استبداد الرأي فيما ينبغي الاستشارة فيه، ولِما أظهرته من عدم المبالاة بالرعايا والمحكومين، فتصرّفت في حقوق الناس تصرُّف من لا يخاف تبعة، ولا يخضع لحساب أو مراقبة.

ويقابل هذه الأوضاع السائدة الفاسدة في العالم الإسلامي ما عليه أوروبة من تنظيمات، وما بلغته من قوة وتمدن. وهل التقدم المدني الإنساني إلا مرهون بحجم الثروة والعلوم والعمران والقوة السياسية في الجماعة، كما هو مرهون بطبيعة الروابط الاجتماعية وبما ينشأ عنها من تعاون وتعاضد في هيئة الاجتماع[١].

ولا شك في أن الفكر الإسلامي عند هذا المصلح قد تكفّل بجميع هذه المزايا. فهو يعلن عن ذلك في منهجه، ويصرِّح بأن التاريخ يشهد بأن التطبيق الصريح الأمين للشريعة الإسلامية قد أدّى دوماً إلى نتائج باهرة، لا ترجع إلى المصادفة، ولا إلى تأثير ظروف خاصة، وإنما إلى الأثر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعداداتها الفذة[٢].

وهو مع موقفه هذا الذي أكّده غير مرّة في مقدمة كتابه، يعتقد أن الملتزم به مدعوّ دون شك إلى أن يأخذ بأسباب التطور والتقدم، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾[٣]، ولأن التجاور يوجب التجانس في التنظيمات الضرورية والتنافس عليها. ومن لم يفعل جَرَفَه التيار وقضى على وجوده. هذا وقد حكى عن بعض معاصريه: أن التمدن الأوروبي تدفَّق سيلُه في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيُخشى

---

(١) رفيق العظم. **السوانح الفكرية في المباحث العلمية**: ١/ ٤ ـ ٥.

(٢) خير الدين. **مذكرات** بالفرنسية: ١٤١.

(٣) الأنفال: ٦٠.

على الممالك المجاورة لأوروبة من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق[1]. وأكّد ذلك بمقالة مافلي روسي: إن الممالك التي لا تنهج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين[2].

ولبيان الخطة الإصلاحية التي يدعو إليها يعرض في مؤلفه العجيب مشروعَه الإصلاحي. وهو يتصدّى فيه لثلاث مشاكل وضع بجانبها حلولها هي: مشكلة تقدم أوروبة وضرورة الأخذ عنها، مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة أن يستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل، ومشكلة التخلف والانهيار العمراني وضرورة الخروج منه ببناء نظام علمي تكون فيه الحرية شرطاً لازدهار الاقتصاد والعمران، نظام شبيه بالنظام الاقتصادي الرأسمالي الأوروبي.

وقد عقّب المشاكل الأساسية، التي تتبّعها بالتعليل والتحليل والبحث عن الحلول والمخارج، بباب التمدن الأوروبي الذي رسم عن طريقه سبل المقارنة، وتحدّث فيه عن علماء أوروبة وإنجازاتهم، ملخصاً المكتشفات والاختراعات فيما بين القرن الرابع عشر والثامن عشر، كما تعرّض لأبرز مقومات النهضة المسيطرة المهيمنة والمشهودة، كالتعليم والأكاديميات والمكتبات، والحريات، والحياة الاقتصادية، ونظم الحكم، مثيراً بذلك انتباه قرائه ومثبّتاً في عقولهم عوامل النهضة وأسباب الرقي والمنعة.

---

(١) فهمي جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ١٣٠.

(٢) خير الدين. **آراء حول الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية**. بالفرنسية: ٩٠ تعليق ٢٩.

٢ ـ أحمد ابن أبي الضياف

هو الوزير المؤرخ والفقيه الأديب أبو العباس أحمد بن الحاج أبي الضياف بن عمر بن أحمد العوني ١٢١٩/ ١٨٠٤ ـ ١٢٩١/ ١٨٧٤. كان من أعلام السياسة وأقطابها في عهدي المشيرين: الأول أحمد باي، والثاني مَحَمد باي.

حفظ القرآن في صغره بمكتب سيدي ابن عروس، ثم دخل جامع الزيتونة فتخرّج على أئمته. وأخذ عن مشايخ الإسلام إسماعيل التميمي ومحمد بيرم الثالث وإبراهيم الرياحي ومحمد ابن الخوجة، وعن القاضي الشيخ محمد البحري بن عبد الستار، وعن المفتي الشيخ أحمد الأبي، وعن العالم الصالح الشيخ محمد بن ملوكه، وعن الكاتب البارع محمد بن سليمان المناعي. برع في علوم الوسائل والمقاصد، وبرّز في قلم الإنشاء على طريقة لسان الدين بن الخطيب.

بدأ حياته العملية بخطة العدالة، ثم اختاره الأمير حسين باي لكتابته الخاصة قبل أن يُلحقه بديوان الوزير محمد شاكير صاحب الطابع. وهكذا ذاع صيته وبزغ نجمه، وأصبح مضرب الأمثال في صناعة الكتابة حتى تمثلوا فيه قول الشاعر:

وإن أقرّ على رقّ أناملَه أقرّ بالرقّ كتّاب الأنام له

وهو إلى ذلك من أبدع الناس نظماً وأجودهم شعراً. وأول من

كتب من الإيالة للدولة العلية بالقلم العربي. له **رسالة في المرأة**، ومقامة دعاها **المقامة البشرية في الأنوار البشيرية**.

تقلد المراتب العسكرية، فتدرّج من آلاي أميني وقائم مقام إلى أمير لواء وأمير أمراء. ولِما ظهر فيه من القدرة والفطنة وليَ السفارة بإستانبول مرتين، وانتقل من كاتب سرّ الباي إلى وزيره. صاحبَ المشير الأول أحمد باي في زيارته إلى باريس، وعيّن عضواً بمجلس المشير الثاني مَحَمد باي. وفي عهد المشير الثالث محمد الصادق باي سماه الأمير عضواً بالمجلس الأكبر المنبثق عن عهد الأمان.

وإن محبته للوزير خير الدين، وتقديره لآرائه، وإعجابه بتصنيفه **لأقوم المسالك** جعله يقول في تقريظه: «فرأيته كالصبح في الدجى الحالك، يحذّر السالك من مهاوي الغرور والمهالك، فزادك الله كمالاً على كمالك. أوضحتَ فيه من قواعد شريعتنا المحمدية الصالحة لكل زمان، بما فيها من اعتبار المصالح والاستحسان، ما يروي الظمآن بأبلغ بيان، حتى اتَّضح سرّها للعيان، وبيّنتَ أسباب التقدم في المعارف التي أساسها العمران، الذي جاءت به الشرائع والأديان، على أعذب أسلوب جاذب للقلوب. وقمت فيه بشهادة الله مقام علماء الدين والأئمة المهتدين، بنقل ما حررته عن أولئك المجتهدين، فكان كتابك في ذلك كسراج المهتدين»[1].

وبعد ذلك بدأ نجم ابن أبي الضِّيَاف في الأفول في الأشهر الأخيرة من سنة ١٢٨١/ ١٨٦٤، بعد أن حيكت له من الخصوم والمزاحمين الدسائس. ففقد حظوته بإبعاده من السلطة، ولم يعد له

---

(١) المنصف الشنوفي. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** لخير الدين التونسي، تقديم وتحقيق: (٢) ٢/ ٨٦٦.

أي نشاط ظاهر. وتدارك أمرَه صديقُه خير الدين في تلك الآونة لما كان بينهما من صفاء ومودة. فسمي عضواً في اللجنة المكلّفة بمحاسبة الجنرال أحمد زرُّوق، وعيّن بعد ذلك مستشاراً أولاً بالقسم الثالث بالوزارة الكبرى، قيِّماً على الأحوال الشخصية بما له هناك من الصلاحيات القانونية. وبظهور التعاطف بينه وبين الوزير خير الدين، وتقدُّم العمر به، ازدادت مضايقة الوزير الأكبر مصطفى خزنة دار له. واضطره الأمر إلى الاستعفاء من أعماله ومهامه في الدولة في ذي قعدة ١٢٨٨/ فيفري ١٨٧٢. وقد سعى الوزير خير الدين لدى الأمير محمد الصادق باي لإعطائه مرتباً عمرياً تقديراً لما كان له من خدمات، كما اشترى منه مجموعة كتبه التي أودعها الوزير خير الدين المكتبة الصادقية بالجامع الأعظم[1].

ولقد كانت الفترة، التي قضاها ابن أبي الضياف في الأعمال الإدارية والكتابة في الديوان، والممارسة لشؤون السياسة في الدولة الحسينية طويلة لا تقلّ عن خمسة وأربعين عاماً من حين ضَمَّهُ الأمير حسين باي إلى كتابته الخاصة، وهو ابن ثلاث وعشرين سنة في أوائل شوال ١١٤٢/ أبريل ١٨٢٧، إلى حين مغادرته القصر نهائياً قبل وفاته بعامين.

وفي الأيام القليلة التي بقيت من عمره، والشبيبة ولّت، والقريحة كلّت، والقوى ألقت ما فيها وتخلّت، عكف على تدوين تاريخه الشهير المعروف **بإتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. وقد جعله على مقدمة ذات عقدين: العقد الأول هو خلاصة آرائه وآثار تجربته، ومظهر إصلاحه ومجتلى دعوته، والعقد الثاني

---

(١) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٣/ ٢٦٦، ٣٢٣.

رواية وتلخيص. ففي تمهيده إلمام بأخبار أمراء إفريقية من الصحابة والتابعين ومن خَلَفَهم، وحديث عن بيوت الملك في القيروان والمهدية وتونس على الإجمال. وأبواب الكتاب بعد ذلك ثمانية للملوك بعددهم، لم تدوّن أخبارهم، ولا قيّدت آراؤهم من أحد قبله. وهي القصد من التأليف. عرّف فيها بالملوك وسيرهم، والأحداث التي حصلت في عهودهم. لم يبخل فيها عن ذكر رأيه ببيان الأسباب للمسببات، وعوامل الهزّات والفتن والاضطرابات، ونتائج الأحداث المتعاقبات، مع بذل النصيحة لمستحقيها، وعرض المواقف وتوثيقها ونقدها. وقد ضمن كتابه ما خطه بقلمه في تلك المناسبات من رسائل للساسة والعلماء عن ملوك الدولة أو عن نفسه، وارتفعت بذلك أهمية تصنيفه، خاصة بما حواه من شهادات معاصرة.

وأقبل الناس من حين فراغه منه على استنساخه وقراءته وروايته وتهادي نسخه على قِلَّتها، رغبة في الوقوف على ما فيه، والحصول على فوائده ودراريه. ولعل مما يتأكّد ذكره من أعمال ابن أبي الضياف وآرائه الإصلاحية الاجتماعية والسياسية يكمن في قضايا باشرها، وملاحظات سجّلها، وأفكار ارتآها، وتيارات سايرها أو كان له أثر فيها. ومن أبرز ما نحتاج إلى بيانه من ذلك قضية عهد الأمان التي جعلها المؤلف جزءاً من عنوان **تاريخه**، تنبيهاً إليها وتنويهاً بها، وتأكيداً عليها، بسبب ارتباطها بالتنظيمات الخيرية التي دعي إلى تطبيقها في كل الإيالات من طرف ولاتها وحكامها. وكما ألمعنا إلى هذا من قبل فإن نصوصها وقوانينها صدرت بعاصمة الخلافة: خط شريف كلخانة ١٨٣٩، وخط همايون ١٨٥٦. وهي من الدولة العثمانية ضبط للنظام، وأولى خطوات الإصلاح التي اقتضتها

مصالح العباد والبلاد. قد تدخلت السلط الأجنبية ومن يمثلها لدى الدولة العلية للالتزام بها وتطبيقها. وورد على الإيالة التونسية في محرم ١٢٥٦/مارس ١٨٤٠ فرمان بها من السلطان عبد المجيد إلى المشير الأول أحمد باي. فجمع هذا له رجال الدولة وأعيانها. وبعد عرضه على أسماعهم أعلن الباي امتناعه من تطبيق التنظيمات قائلاً: «إن هذا غرض محمود، ولا بد من زمن لإبرازه إلى الوجود، لاختلاف الطباع والبقاع، وهو أمر لا محيص عنه ولا بد منه»[١].

وتدخل بعد ذلك الصدر الأعظم في الأمر فلقي نفس الصدود والإعراض. وحرص قنصلا فرنسة وإنجلترة روش ووود على الباي بشتى الطرق، وكان من أخطرها إبحار أسطول فرنسي في مياه تونس في أغسطس ١٨٥٦، دعا قائدُه الباي على لسان دولته إلى إعطاء الحرية والأمن للرعية بالاستجابة للأمر السلطاني خط همايون. فما كان من المشير الثاني محمد باي إلا أن سارع بقبول الإصلاحات، تاركاً الناس من حوله منقسمين إلى فئتين: فئة يمثلها الجنرال حسين الذي يرى في هذه الإصلاحات تحكيماً للقوانين بدل الشريعة، وانتزاعاً للسلطة من أيدي أربابها بإسنادها إلى المجالس والمحاكم التي جاءت بتأسيسها التنظيمات، وألحّ على إيجادها قناصل الدول الأجنبية، وفئة ثانية مقتنعة بالإصلاحات، قابلة لها. أبرز من يمثلها الوزير الأكبر مصطفى خزنة دار ووزير البحر الجنرال خير الدين.

أما ابن أبي الضياف فقد كان في تلك الآونة من المتردّدين الرافضين بدعوى أن الإصلاحات ستغلّ أيدي الباي. وكان ردّ المشير

---

(١) المنصف الشنوفي. تحقيق **أقوم المسالك** لخير الدين: ١٨ ـ ١٩.

على ذلك حاسماً حين قال: «أرضى بفقد حرية التصرّف من أجل نفع الرعية»[1]، والباي متأثر في موقفه هذا بمقالة شيخ الإسلام محمد بيرم الرابع: «إننا نخشى غضب الدولة العلية، وأصول التنظيمات لا تخالف ديننا»[2]، وكان هذا جارياً على رأي شيخي الإسلام عارف بك بالآستانة، وإبراهيم الرياحي بتونس.

وبتكليف ابن أبي الضياف بصياغة قانون عهد الأمان الذي يعتبر صورة من التنظيمات الخيرية وتطبيقاتها، وبالاستجابة للفرمان السلطاني استبشر خير الدين بموقف المشير الثاني، ودعا له «أن يمنحه الله من يعينه بنصائحه على إعداد نص القانون التنفيذي». واعتبر المؤرخون وأهل تونس هذه الإصلاحات نهاية للمجتمع الإسلامي التقليدي، وبداية مسارٍ آخر لا يعلم منتهاه إلا الله[3].

وفحوى عهد الأمان الذي تمّ الإعلان عن قانونه بمجلس الباي بحضور أعضاء الحكومة، وأهل المجلس الشرعي، والأعيان، ورجال الدين من الملّتين اليهودية والنصرانية، وقناصل الدول، والأميرال الفرنسي في ٢٠ محرم ١٢٧٤/٩ سبتمبر ١٨٥٧، تتمثل فيما نصت عليه بنوده، وتعهد به الباي من ضمان مساواة كل رعاياه أمام القانون، وأمام الضرائب، كما أعلن فيه عن تأسيس محاكم تجارية مختلطة لفض النزاعات بين التونسيين والأجانب، وتنظيم الخدمة العسكرية، وضمان حرية الأديان، ومنح الأجانب حق ممارسة كل المهن، وحق الملكية العقارية في البلاد[4].

---

(١) ابن أبي الضياف: ٢/٢٦٦.　　(٢) كريكن: ٥ ـ ٧.

(٣) كريكن: ٨ ـ ٩.

(٤) ابن أبي الضياف: **الإتحاف**: (٢) ٤/٢٦٨ ـ ٢٧١.

وحين قال بعض المتزلّفين في مجلس الباي عند قراءة شرح المادة الأولى من قانون عهد الأمان ـ وهي كما ذكر ابن أبي الضياف قاعدة كل القواعد ـ أي شيء بقي لسيدنا؟ ردّ عليه الوزير خير الدين، وكان أثبت القوم جناناً وأقواهم إيماناً: بقي لسيدنا ما بقي للسلطان عبد المجيد، وما بقي لسلطان فرنسة، وسلاطنة بريطانية، وغيرهم من السلاطين بالقانون[1]. وفي ذكر هذا دلالة صريحة على تغير اتجاه ابن أبي الضياف في نظرته إلى نظام الحكم، وهو ما وضع لتحليله العقد الأول من مقدمة تاريخه كما ذكرنا.

فالملك أو الحكم لديه منصب ضروري للنوع الإنساني. وهو واجب على الأمة شرعاً، راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد فيها. وهو ثلاثة أصناف: ملك مطلق، وملك جمهوري، وملك مقيد بقانون شرعي أو عقلي سياسي[2]. وتتضح من المقارنة بين الأصناف الثلاثة خصائص ومميزات ينفرد بها كل صنف منها. فالمَلِك المطلق يسوق الناسَ بعصاه إلى ما يراد منهم بحسب اجتهاده في المصلحة، والملك فرد غير معصوم. وأجساد الخلق منساقة منقادة له انقياد البهائم والأنعام، خوفاً من حاميته التي جعلها آلة غلبته وقهره، وربما حصل من هذه السياسة انطباع الرعايا على صبغة الانقياد والتسليم بما تخلقوا به من ذلّ المغارم والقهر الذي جدع أنوف آبائهم، ومحا عزّة نفوسهم بمرور السنين.

وهذا الصنف من الحكم مرفوض شرعاً وعقلاً، لأنه تصرف في عباد الله وبلاده بالهوى ـ والشرائع إنما جاءت لإخراج المكلف من

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ٤/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) المرجع السابق: (٢) ١/ ٧ ـ ٩.

داعية هواه ـ ولما هو فيه من التغلب والقهر اللذين هما سبب العصيان والفتنة والثورة.

والاستبداد متى وقع زال معه الأمن، وبزوال الأمن يزول الأمل، وبزوال الأمل يزول العمل[1]. وقد قرر ابن خلدون من قبل أن الظلم مؤذن بفساد العمران، كما أنه مفضٍ في تقدير ابن أبي الضياف إلى نقص في بعض الكمالات الإنسانية، حتى صار بعض أهل الجهات من المسلمين عبيدَ جباية، ليس لهم من مسقط رؤوسهم وبلادهم ومنبت آبائهم وأجدادهم إلا إعطاء الدرهم والدينار، عن مذلة وصغار، والربط على الخسف ربط الحمار، إلى أن زهدوا في حب الوطن والدار، وانسلخوا من أخلاق الأحرار. وهذا أعظم الأسباب في ضعف الممالك الإسلامية وخرابها[2].

وقد ذكر من صنوف الظلم وضروبه ما هو ترجمة بل صورة من واقع المسلمين في مختلف ديارهم، وحمله ذلك على دفعه، وردّه وإنكاره على النظم التي قامت عليها حكومات الإطلاق.

أما الملك الجمهوري فهو كذلك الذي يشاهد في بلدان أميركة وغيرها؛ يقوم الناس منهم باختيارهم من يلي سياستهم ومصالحهم لمدة معينة. فإذا تمت المدة، يخلفه غيره ممن يقع عليه الاختيار. وقد يستحسنون سيرة أحد رؤسائهم فيمدّدون له. ولا يجعلون لمن يقدم لرئاستهم وحكمهم شيئاً من فخامة الملك وشاراته، بل هو كواحد منهم، ينفذ ما يتفق عليه الرأي من أهل المشورة. ولهم في

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ١/١١، ٢٠.

(٢) المرجع السابق: (٢) ٤/١، ٢٦.

ذلك قوانين يحترمونها احترام الشرائع المقدسة ويقفون عند حدِّها[1].

ولما كانت تونس دولة ملكية، كان الأصل أن تلتزم بقانون الملك الإسلامي من كتاب الله وسنّة رسوله، واستنباطات الأئمة المجتهدين وقياساتهم، وحفظ مقاصد الشريعة في تصرّفاتها مع الخاصة والعامة حتى يكون الملك الذي هو ضروري للمجتمع الإنساني جارياً على قانون قويم من الدين في شروط صاحبه، وما يجب عليه من العدل والرفق والأمانة، واتباع المصلحة وإن خالفت هواه، والاستشارة في الأمر كله، والانقياد لأوامر الله على لسان من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[2].

وحين امتدت العصور، واختلفت الأوضاع، انتبه السلطان العثماني سليمان القانوني إلى السبب الرئيسي في تغيّر الأحوال، فخطب في أهل ديوانه معلناً عن إحداث نظام للدولة. وجاء في خطابه: «سبحان الدائم الباقي الذي لا يزول ملكه. ها نحن سلكنا طريق آبائنا وأجدادنا، ولا نعلم ما سيكون بعدنا. وربما كانت ذريتنا فيهم الصالح والطالح، والمستقيم وغير المستقيم، والحائد عن الاستقامة ربما يكون سبباً لزوال هذا الملك بعد انتظامه وتشتيت الإسلام. وإني عزمت على جعل قانون يحتوي على تخويفٍ وردعٍ لمن يخرج من ذريتنا عن الصراط المستقيم»[3].

وفي هذا العقد الأول من مقدمته يلتفت ابن أبي الضياف إلى

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ١/ ٣٧.

(٢) المرجع السابق: (٢) ١/ ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) المرجع السابق: (٢) ١/ ٤٧.

مسالك الغربيين في تنظيم دولهم، ويحيل على رفاعة الطهطاوي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من تأليفه **تخليص الإبريز**، يلخّص القانون الفرنسي تلخيصاً حسناً بديعاً، يقول فيه: «وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله ﷺ، لِتعرِفَ كيف حكمت عقولهُم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً. والعدل أساس العمران»[1].

وعلى هذا النحو جرى الوزير المصلح خير الدين في **أقوم المسالك**، حيث جمع فيه من فرائد السياسة ما تتحلى به الرئاسة. عرَّبَ أكثره مما نقله من كتب فرنسية بأسلوب ممتع غريب المنحى، يشهد لصاحبه بالتقدم وقوة العارضة[2].

وابن أبي الضياف وهو يُوَجِّه إلى هذا المنحى السياسي، على الوجه الذي دلّ عليه الطهطاوي ورغّب فيه خير الدين، لا ينسى أن يؤكّد ذلك بمقالات الفقهاء والمؤرخين أمثال الشاطبي في **مقاصده**، وابن خلدون في **مقدمته**. وهو مثلُ معاصريه لم يُخْفِ إعجابه وانبهاره بما شاهده في رحلته إلى فرنسة حين كان في معيّة المشير الأول أحمد باي. نلمس ذلك في قوله يشيد بما رآه في باريس: «هي الغانية الحسناء، الباسمُ ثغرها في وجوه القادمين، مشحونةٌ بأعاجيب الدنيا، جامعة لأشتات المحاسن، ينطق لسان عمرانها الزاخر بقوله: كم ترك الأول للآخر. ما شئت من علوم وصنائع، وثروة وسياسة، وطرق

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ١/ ٦٠.
(٢) المرجع السابق: (٢) ١/ ٦٠.

وحضارة، وعدل تزكو أنواره. تموج شوارعها بالساكن في مراكز الأمن ومضاجع العافية.. يقودهم الأمل، ويسوقهم الحرص على العمل»[1].

ولو حاسب المشير الأول نفسه، وهو يشاهد ما شاهده في رحلته الباريسية، لتأثّر لما تأثّر به وزيره وكاتبه خير الدين، وابن أبي الضياف، ولوقف أمام هذا التقابل البغيض الذي يثير في نفوسهم كلهم الشعور بالمرارة: «حضارةٌ زاهية زاهرة، وعدلٌ وأمن، وتقدّمٌ وعلم، وثروة ورخاء في البلد المزور، يقابلها من وراء البحر المتوسط تخلف وظلم واضطراب وجهل وفقر وشدّة». وطبيعي في مثل هذه الأحوال البحث عن الأسباب لتلافي الأمر وتغيير الحال.

ومن أجل تصوير ذلك نكتفي بومضات تتبعها لمحات، نرجو أن تكون صادقة معبّرة. فاعتناء الدول الصغيرة والبلاد الفقيرة مثلاً بجمع العساكر فوق الحاجة وترتيبها وتدريبها، وصرف كل العناية إليها طلباً للأبهة والمفاخرة، والتشبّه بالدول الكبيرة والبلاد الغنية، تضطر الملوك إلى إحداث ضرائب ومكوس تؤثّر نقصاناً كبيراً في ثروة الدولة. وليس من الحكمة القيام بمثل هذا، والدنيا اليوم مؤسّسة على الحقوق. وهذا العسكر الذي بالغ المشيرُ الأول في جمعه، إن كان لحماية المملكة ودَفِع الأجنبي عنها فالمحقق أن ذلك لا يقع وهو مطلب لا طمع فيه، وإن أُعدّ لدفع الضرر داخل المملكة فالظاهر أنه أكثر من الحاجة، وإن سرّحنا البعض فلا مانع من جلبه في وقته[2].

وانتقد ابن أبي الضياف هذا الأمير عند ترجمته له، وشنّع

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ٤/ ١١٠ ـ ١١١.

(٢) المرجع نفسه: (٢) ٤/ ٢٨ ـ ٢٩.

بتصرّفاته في قوله: «إنه ذو همة عالية استصغر بها ما أقامه الله فيه، فحمّل هذه الإيالة، على ضعف حالها وضيق مجالها، ما لا طاقة لها به من التقدم في ترف الحضارة، والاستكثار من الجند، والإفراط في تكثير قادتهم، وغالبُهم أسماء بلا مسميات، مع التفنن في الكرم الحاتمي، فجاد وما لديه قليل:

وأتعبُ خلق الله مَن زاد همه   وقصَّر عما تشتهي النفس وُجدَه

إلى غير ذلك من مقتضيات علو النفس والإمرة المطلقة، حتى تجاوز الحدود، وهو نقصان من المحدود، والتقدم للغاية تأخر عنها، والزيادة على الكفاية نقصان منها»[1].

وإذا زاد على ذلك فاستطالته أيدي العلماء وقع كما قال بعض الحكماء: الاختلال في بيوت الأموال، وجاء النقص يتبعه الاضمحلال[2]. وذلك ما دعا دون شك إلى الإسراف في الاقتراض، ومضاعفة المديونية من الدول الأجنبية، مما هدّد استقلال البلاد، وسمح للدائنين بالتدخّل في شؤون الدولة والعباد.

وتفاقم العجز المالي في شعبان سنة ١٢٦٩ عن صرف الرسوم المالية لعدم وجود المال الناضّ بها. وأسباب ذلك كثيرة: منها أن الباي مطلق التصرّف بمشيئته، وفي طبعه شغف بكثرة عدد العسكر النظامي لسياسة انفرد بها، ظناً منه أن الدولة العليّة سوف تغصبه على الأخذ بالتنظيمات ولو بحرب، وثمرة الجهاد تكثير سواد المسلمين، وثمرة التنظيمات إصلاح ما فسد من أمرهم المؤدّي إلى ضعفهم واضمحلالهم[3].

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ٤/ ٢٠١.

(٢) المرجع نفسه: (٢) ١/ ٦٢.   (٣) المرجع نفسه: (٢) ٤/ ١٦٠.

ومنها سوء التدبير السياسي وتجنّب حُسن السلوك في التصرّف في شؤون الدولة. فلا أضرّ بالعمران وأَدْعى لأسباب الخراب من تقديم الأمر التحسيني على الواجب الضروري. ودليل ذلك المشاهدة والتجربة، لأن التحسين قبل استقامة ما يراد تحسينه تقبيح[1]. ومن أجل ذلك كان من أفدح الأغلاط والأخطاء السياسية إقبال الأمير على التأنّق، والسرف في الكراريس[2]، وفي الأبنية الضخمة، وغير ذلك مما يدعوه ترف الحضارة. والناس على دين أمرائهم. وأنشأ النواشين (الأوسمة) على اختلاف مراتبها. وقبلها منه الملوكُ وأعيان الوزراء والأكابر من غير المملكة، وبالغ في كثرة إعطائها للناس، حتى قال له دقرنج مترجم سلطان الفرنسيس: «أيها السيد، إن النيشان لا يعمل السلطان، والسلطان يعمل النيشان»[3].

ولئن تتبعنا هذه الصور والنماذج وأمثالها في **تاريخ** ابن أبي الضياف لألفيناه بعد تقريره لأوجه الفرق القائمة بين الدول الأوروبية والدول الإسلامية في عهده، يدعو الملوك إلى حُسن السلوك والرشاد، والتغيير المبطل للفساد، واعتماد المشورة في كل أمر، وقبول النصيحة من أهلها، واتباع مناهج الفرنجة الذين بلغ العمران في بلدانهم إلى غاية يكاد السامع أن لا يصدّق بها إلا بعد المشاهدة. فألحَّ على ابتغاء الرقي والتقدم والعزة والمنعة بمسايرة النمط الأوروبي، والسير على طريقه في التدرُّج المعقول عند اتخاذ الأسباب لذلك. فإنهم أسّسوا قوانين عدل حتى استقرّ الأمن وذاقوا

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ١/ ٧٢.

(٢) واحدها (كروسة) في العامية التونسية، معناها: العربات التي تجرها الخيل.

(٣) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ٤/ ١٨٦.

لذته وتفيؤوا ظلاله، وأقبلوا على شؤونهم بما وسَّع دائرة عيشتهم وثروتَهم، فقوي الأمل واستقام العمل.

وعندما دعتهم الحاجة إلى كثرته جعلوا المعامل لآلات الغزل والنسيج، ولُيِّن الحديد حتى تصرفوا فيه تصرّف النجار في ليّن أخشابه. وحين كثر المصنوع احتاجوا إلى إنفاقه بالبيع والشراء خارج أوطانهم، وأعون شيء على ذلك الخلطة. فسهلوا طرقها في البحر بالسفن البخارية، وفي البر بتأمين السبل وتمهيد الطرقات، واتخاذ ما يلزم من المراكب والعربات. وجعلوا البريد يحمل مكاتيب الخلطاء، واقتضت نهاية الحضارة نقل الأخبار فاستعملوا التلغراف.

وظهرت آثار العقول الصافية الناشئة في معهد الأمن المغذاة بلبان الحرية. كما أن ملوكهم يترفّعون عن الانتصاب للحكم بين المتداعين تفادياً من معاداة الناس، وأوكلوا الأمر إلى الحكام في مجالس الأحكام.

وهذا التدرج هو الذي أعانهم على ما يطلبونه من العمران، وسهّل عليهم أسباب الحضارة من غير تكلف. ذلك أنّ الأمر الضروري إذا تمّ على أحسن حال طلبَ بطبعه الأمر الحاجيَّ لما في الطباع من طَلَب المزيد، فإذا تمّ طَلَبَ بطبعه أوّل درجات التحسين. ولم يزل يتدرّج فيه بحسب قبوله واستعداده، ولو طمحت أنظارهم إلى التحسين من أول الأمر ما حصلوا على هذه الدرجة[1].

وتلك هي السُّنة في طلب الأسباب، والسعي وراء المقاصد على المنهج الرابح الذي دعا إليه الإسلام وأصَّلته الشريعة، وقضت به الحكمة، وهدت إليه سنن الراشدين في المنهجين السياسي والعملي، النظري والتطبيقي.

❊ ❊ ❊

---

(١) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ١/ ٧٢ ـ ٧٣.

٣ ـ محمود قابادو

العالم اللغوي المتصوِّف، والكاتب الشاعر الأديب محمود بن محمد بن محمد بن عمر بن قابادو الشريف ١٢٣٠/ ١٨١٥ ـ ١٢٨٨/ ١٨٧١ أندلسي الأصل. لجأ أجداده في بداية العهد التركي أوائلَ القرن العاشر الهجري ـ السابع عشر الميلادي إلى البلاد التونسية واستوطنوها، وذهبوا إلى صفاقس وأقاموا بها إلى أن اختار والد مترجمنا الانتقال منها إلى تونس، فدخلها ولزمتها أسرته من بعده. ويتصل نسب قابادو بالشيخ معتوق دفين حي يوسف داي بالعاصمة. وهو أحد الثلاثة من كبار الإصلاحيين المجددين خير الدين، وابن أبي الضياف.

حفظ القرآن في صباه بكتّاب الحي قرب مسكنه. وكان سريع الحفظ قويّه من عهد طفولته. وأخذ علمي العربية والاشتقاق، وشدا شيئاً من المعرفة. ثم ذهب إلى طرابلس وانضم إلى حلقة الشيخ محمد المدني، ودخل طريقته وتحصّل على الإجازة منه. وبعد عودته إلى تونس وقبلَ سفره إلى الآستانة دَرَس بجامع الزيتونة، فأخذ جملة من العلوم عن كبار مشائخ عصره أمثال محمد بيرم الثالث، وأحمد بن الطاهر اللّطيف، ومحمد بن ملوكة[1]. وعى جملة من العلوم والمعارف العقلية والرياضية والطبيعية والفلكية، وأقبل على التصوّف مدةً، وعكف على كتب الشيخ

---

(١) عمر بن سالم. **دائرة المعارف التونسية**. الكراس: ١/ ١٩٩٠، ٤٨.

محيي الدين بن عربي يشغل بها باله ويملأ بها فراغه[1]. وبرع في علوم العربية وآدابها، وكان إلى ذلك شاعراً بارعاً لَسِناً.

درّس بجامع إستنبول التي لقي بها الشيخ محمد ظافر المدني ابن شيخ طريقته، ثم بعد عودته من تركية، التي أعانه عليها ابن أبي الضياف، التحق بمدرسة الحرب بباردو، ثم بجامع الزيتونة فأقرأ بعض الكتب، وجملة من الفنون من نحو وصرف وبلاغة. فدرّس لطلبته كتاب **المطول**، و**مختصره**، وكتاب **القطب**، و**تفسير البيضاوي**. وتخرجت عليه زمرة من القادة والعلماء نذكر من بينها: الجنرال حسين الذي وُلِّي وزارة المعارف والأشغال العمومية بتونس، والجنرال رستم الذي تولَّى وزارة الداخلية بها، ومحمد بالحاج عمر الذي ارتقى إلى إدارة المدرسة الحربية بعد دي تافارن، وجمعة القرقني أحد قواد البحر.

وأفاد من علومه الإسلامية والدينية والعربية علماءُ مهرة برزوا في عصره، نذكر في مقدمتهم: الشيخ سالم بوحاجب كبير أهل الشورى، ومحمد بيرم الخامس ناظر المطبعة الرسمية ورئيس الأوقاف ومدير جريدة **الإعلام** وصاحب **صفوة الاعتبار**، ومحمد السنوسي محرر **الرائد** وعضو المجلس العقاري المختلط[2]، وابن أخته العلامة محمد بن عثمان بن محمد النجار الشريف الحسني الذي يتصل نسبه بالمتصوّف العالم الذاكر عبد السلام بن مشيش.

وقد تولَّى إلى جانب التعليم بالمدرسة الحربية، وبجامع الزيتونة بتونس خططاً شرعية منها قاضي العسكر بباردو، ومفت مالكي بالحاضرة[3].

---

(١) جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**: ١٢٣.

(٢) عمر بن سالم: ٤٩.

(٣) المرجع نفسه: ٤٩.

تميّز على قرنائه بما دبّجت يراعته من آراء في مقدمته لكتاب **التعبئة الحربية** للجنرال جوميني[١]، وبما نظم من شعر كان به أول أديب تونسي نحا فيه نحو إصلاح الاجتماع والسياسة والتنبيه إلى وسائل الرقي والتحذير من الإخلاد إلى الخمول[٢]. وإن الشيخ محمد الخضر حسين ليمضي في التنويه به قائلاً: «كان شعر الرجل يدلُّ على جانب من أخلاقه وآدابه. وهو أول شعر ظهر في تونس يدعو إلى مجاراة الغربيين في العلوم والفنون والصنائع، وأول شعر كان مظهر الأسف على ما وقع فيه المسلمون من إهمال الاستعداد لخصومهم، وأول شعر يرمي إلى أغراض سياسية عالية»[٣].

ولنا على ذلك من قوافيه دلائل وشواهد، منها قصيدته الميمية التي يقول فيها:

فمن لم يجس خُبْراً أوروبا ومُلكَها،	ولم يتغلغل في المصانع فهمُهُ
فذلك في كنه البلاهة داجن	وفي مضجع العادات يلهيه حلمُه
ومن لزم الأوطان أصبح كالكلا	بمنبته منماه، ثمة حطمُه
همُ غرسوا دون التمدّن فرعه الر	رياضي والعلم الطبيعي جذمُه
أيجمل، يا أهل الحفيظة، أنهم	يبزّوننا علماً لنا كان فخمُه[٤]

وقصيدته التي ينوّه فيها بما سيترتب على صدور عهد الأمان بتونس من آثار:

العدل عهد خلافة الإنسان	ومداد ظل الأمن والعمران

---

(١) محمد الخضر حسين. **تونس وجامع الزيتونة**: ٨٣.
(٢) المرجع نفسه: ٨٢.
(٣) المرجع نفسه: ٨٣، ٨٥.
(٤) المرجع نفسه: ٨٥ ـ ٨٦.

ومنها:

للـه قانون أقام سياسةً شرعيةً مرصوصة البنيان.

قد عمّ أنواع الجنايات التي هي مرجع الإيلاف والشنآن.

أبقى الورى أمناً على سكناتهم، لا جَور يزعجهم عن الأركان.

منع التظالم في المكاسب بينهم، وتسخّر الأدنى لذي السلطان.

هذي رئاستكم وعزّةُ مجدكم نيطت بكم يا معشر الأعيان.

وإلى أمانتكم وحُسن وفائكم وُكلت، وغيرتُكُم على الأوطان.

ومنها في ذكر خير الدين:

وأنبت خير الدين في تقريرها بفصاحة تزري على سحبان

ما زال يمليها بفصل خطابه حتى وعتها سائر الأذهان[1]

وقد علّق ابن أبي الضياف على هذه القصيدة منوّهاً بها على طولها قائلاً: «هي أقصر من ليالي الوصال، وأعذب ما يسمع من المقال»[2].

ولا ننسى هنا تقدير شاعرنا للآراء الإصلاحية، واعتزازه بما صدر عن صديقه صاحب **أقوم المسالك** من إحصاءات ومقارنات، ودعوة وتوجيهات، حين قال في تقريظه لكتابه قبل طبعه ١٢٨٥/١٨٦٨:

الصبح بادٍ بأفلاك السياساتِ منيرة منه أرجاء الريَاساتِ[3]

وقوله فيه بعد صدوره: ومن سبر بمسبار الروية أغوار السِّيَر، وجسّ بأنامل الألمعية نوابض البدو والحضر، واستشرف على

---

(١) محمد النيفر. **عنوان الأريب**: (٢) ٢/٩٠٩ ـ ٩١٢.

(٢) المرجع السابق: (٢) ٢/٩١٢.

(٣) المنصف الشنوفي. **أقوم المسالك** لخير الدين. تقديم وتحقيق: (٢) ٢/٨٥٩. والقصيدة في ديوان قابادو ج ١ ص ٤٩٤ وجميع التواريخ هجرية بحساب الجمّل المغإبي وهي هنا ١٣١٥هـ.

استشراء الممالك الأوروبية وتغطرفها، واستئسادها وتصلّفها، بما فَوَّفته من أبراد الحضارة، وما أورفته من ظلال العمارة[1].

وقد ذيل لهذا التقريظ النفيس بقصيدته التي طالعها:

صبحاً بدا من رأي خير الدينِ   أغنى العيان له عن التبيين

وهي طويلة. آخرها:

فلكٌ يدير زواهرَ الحِكَم التي   هي هديُ مُختبط ورَجم ظَنين
طلعت به شمس الهدى من مشرق الـ   ـخضراء في ربع الملا المسكون
تهدي الورى للأقوم الأَمَم الذي   أدنى من الطلبات كلَّ شَطون
فليهتدوا، وليحمدوا، ويؤرخوا: صبْحاً بدا من رأي خير الدين[2]

فبمثل هذه الأفكار والأشعار طبع الكاتب الأديب والشاعر المبدع قابادو جيلاً كاملاً من المثقفين، عاش عصره أو تخرّج عليه، من روّاد المدرسة الحربية التي أرادها مؤسسُها المشير الأول أحمد باي أن تَسُدّ عوزاً، أو تُحدث تطوراً ومنهجاً، ومن طلبة الجامع الأعظم جامع الزيتونة الواعين بأحكام الشرع والدين، والملتزمين بمنهج الأئمة السابقين، داعياً هؤلاء وأولئك إلى الأخذ بأسباب القوة، والتطلُّع إلى موجبات المنعة والعزّة. فدعوته إلى التنظيمات متبعاً بذلك سنن شيخه شيخ الإسلام عارف بك، واطلاعه على آثار معاصره رفاعة رافع الطهطاوي المصري مثل **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، **ومناهج**

---

(١) المنصف الشنوفي. **أقوم المسالك** لخير الدين. تقديم وتحقيق: (٢) ٢/ ٩٣٥.

(٢) نفس المرجع: (٢) ٢/ ٩٤٢. وانظر قصيدة: تقريظ «أقوم المسالك» في ديوان قابادو الجزء الأول ص ١٥٢ ـ ١٥٣. عمر بن سالم ـ سلسلة الدراسات الأدبية ٥ ـ سنة ١٩٨٤. الجامعة التونسية ـ مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ـ تونس.

الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، و**المرشد الأمين للبنات والبنين**، وتأثره بما كان ينشره أحمد فارس شدياق في صحيفة **الجوائب**، وتجاوُبَه مع الوزير أحمد بن أبي الضياف في الكثير من مواقفه، ومساندته وتأييده لرجل الدولة خير الدين صاحب البرنامج الإصلاحي الذي أعدّه على الصعيد الحكومي ليخاطب به جماهير الأمة، جَعَلَت كتبَهُ ومقالاته وأدبَه وشعرَه ترشح بهذه المبادئ الإصلاحية والآراء القويمة الفكرية. وهي وإن ظهرت أحياناً على طريقة عصره، وقد كان مولعاً بالإغراب في التعبير وبوحشي المباني، إلا أنها بدون شك مقبولة من معاصريه، جليّة المعاني معبّرة ومؤثّرة.

تراه ينوّه بالفكر والحضارة الإسلامية التي يعتدّ بها ويفاخر بأمجادها حين يقول: «كم للعلوم الرياضية والطبيعية في الصحائف الإسلامية من خيرات حسان، لم يطمثها من أفكار الفرنج إنس ولا جان. فطال ما عرض عليّ من عيون كلامهم ما وصف لي قصور أفهامهم، حتى هممتُ، ولم أفعل وكدت، وليتني جابهتهم من الحساب ببراهين وقواعد، تأتي بعضَ بنيانهم من القواعد. ولكن أين خُطَّابُها، حتى يكشف عنها نقابها! وهب أن خطابها كثير، فأين الناقد البصير؟! وهب أن لها عِرفة، فأين منها النِّصفة؟! بلى إن لها سوقاً نافقة في هذه الحضرة الرائعة. وحسبك جلاء لعدم ارتياضهم بالرياضة وانطباعهم بالطبيعة أن ليس بين أظهرهم بالمرايا المحرقة خبير، ولا من يعرف منها قبيلاً من دبير»[1].

وهو يرد ظهور المسلمين على غيرهم في الماضي بما اقتنوه من معارف وكان لهم به من علم وقدرة. فلما وهنوا وتقاعسوا، وتركوا

---

(١) **ديوان قابادو**. جمع الشيخ السنوسي. ط. الدولة التونسية: ٤٢ ـ ٤٣.

الأخذ بعوامل القوة وطرق التقدم، أفل نجمهم وتلاشت قدرتهم وزلّت بهم قدمهم وولّت هيبتهم. «فالدولة الإسلامية لمّا نشرت لها راية الرعب وخفقت في كل قلب، لم تزل الكفرة في طلاب النجاة منها تمشي تحت كل كوكب. وما منهم إلا من آب بعد الأين بخُفَّيْ حُنَيْن. إلى أن قضى القدر المتيح، والجد المريح، بأن يكون إقبال المراد وإبقال المواد في هذا العهد الحديث، غبّ ذلك السعي الحثيث، لأحلام السفنج، وجرأة الفرنج. فاستحدثوا تلك الطاقة التي هي إحدى الكُبَر، وذات الوَدْقين التي لا يعفو لها أثر، لوّاحة للبشر، التي لا تبقي ولا تذر، الصواعقَ الصناعية، الصادرة عن الأسلحة النارية. فأرادوا بها دائرة البوار على اليَلَبِ المُدَار، وأباحوا حمى الدِّلاص المادية، والمَوْضونة الحَطْمية، وقَلَصوا ظلال القنوات، وبَتَروا البِيض الباترات، فَزُفَّ حديث البسالة للمنزل المهجور، ولعبت به ريح صباً ودبور. ولما طبقوا بها من أمنيتهم المِفْصل، وأَصْمَوْا من رميتهم المَقْتَل، شبّ عمرو جُنْدِبهم عن طوق أوزار الحروب السالفة، وشَمَخَ طورُ طورِهم إلى الإشراف على أوزار مستأنسة»[١].

وبعد هذه المقارنة بين الحالين، وذكر تفوق الفرنجة في القوة المادية والاختراعات النارية، هبّ يدعو كما فعل غيره من المصلحين في عصره إلى الاستفادة من تجارب الغير، وما حقّقه من غلبة وظهور، واتجه في ذلك إلى تنبيه المسلمين الغافلين لا إلى ما يتحتم عليهم من المبادرة إلى الجمع بين ما اقتضاه العقل ودعا إليه الشرع، بل إلى اقتباس ما تفرد به الغرب من الوسائل والطرق المحقّقة لنهضته، المقتضية لسبقه وتقدمه.

---

(١) **ديوان قابادو**: ٢/ ٤٠ ـ ٤١.

وفي لهجة حزينة وقوية، فيها لهفة وحسرة، وإلحاح وشدّة في الطلب، كتب يقول لأقوام عن سنن عوائد الله يعمهون، وفي تيه اطّراح الأسباب يهيمون. «قد بَرَّح الخفاء ولكن لا تفهمون ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]. أولئك قوم أتوا البيوت من أبوابها وأدمنوا القرع، ولن يجيب سبحانه سائلاً بلسانه القابلية بمنع. وإنما الحرمان أن تتَنكَّب السبل عن ضلة أو يأس، وقد قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[2]. وما ظنّك بقوم استدارت رحاهم على قطب الجِدّ، وبَكْرَتُهُم على محور الكَدّ، واستمروا خلاف المريرة، واستمرؤوا المُرَّ ودقاريره. وصاهروا ببنات أفكار صعلوكهم أبناء أقيال ملوكهم، فتلقّحت أذهانهم، وتناسلت فنونهم وأفنانهم، واستنبتت قرائحهم، وتنافست موانحهم».

ثم يمضي في محض النصيحة: «ولقد تقرر لديك أن العدو إذا هجم مغيراً، أو عمّم أمير المؤمنين نفيراً، أنَّ الجهاد يكون إذ ذاك فرض عين، في هاتين الصورتين، وفي غيرهما يعدّ فرض كفاية، كما حققه أهل الدراية، وما لزمنا عن هاتين الصورتين من فسحة، فما لأحد من بنيه عن التعاليم الحربية من ندحة. فهي في الوجوب كمقاصدها، على رغم أنف جاحدها. ألم يبلغك في الآيات المتلوة، قوله عز شأنه: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[3] أو ليس تلك التعاليم من القوة المستطاعة، فيتناولها أمر الوجوب وينظمها في سلك الطاعة؟!»[4].

❋ ❋ ❋

---

(١) الزمر: ٩.
(٢) آل عمران: ١٤٠.
(٣) الأنفال: ٦٠.
(٤) **ديوان قابادو**: ٤٧ ـ ٤٩.

أعلام الزيتونة

إن علماء المدرسة الثانية التي كان لها تأثير أيُّ تأثير في تكوين شخصية الأستاذ الإمام شيخ الإسلام مترجَمنا هم جدّه للأب العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الأول، وجدّه للأم العلامة الوزير الشيخ محمد العزيز بوعتُّور، وشيخ الإسلام سالم بوحاجب.



١ ـ محمد الطاهر ابن عاشور الجد

هو العلامة قاضي الجماعة الشيخ محمد الطاهر بن محمد بن الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور ١٢٣٥/ ١٨١٥ ـ ١٢٨٤/ ١٨٦٨ بتونس. أديب فقيه عالي الهمّة، زكيّ النفس. لم يقنع بشرف النسب حتى أضاف له شرف المكتسب، من نور الفهم والتضلع بالعلم، وهما نعمتان، وكل ذي نعمة محسود، ورغم وجود حساده، وتظاهر أضداده، فإنهم لم يجدوا في قضائه موضعاً لانتقاده[١].

وهو وإن تميّز بالأدب والعلم والتدريس، وجملة من الأعمال الإدارية، وتقلّب في الخطط الشرعية بين الفتوى والقضاء، لم يبرز له تطلع سياسي، ولا اهتمام بالإصلاح إلا في مجالي التعليم والفتوى، اللذَيْن عَكف عليهما من صغره. فلم يكن كقابادو الأستاذ بالمدرسة الحربية، ولا كتلميذه الشيخ سالم بوحاجب الذي اتسعت مشاركاته وتعددت رحلاته.

حفظ القرآن الكريم بكُتَّاب حوانيت عاشور في صباه. ولمّا اشتد عوده دخل جامع الزيتونة الذي كانت سوق العلم به نافقة بفضل اهتمام المشير الأول أحمد باشا بالعلم وأهله، ووقفه الكتب العلمية به على طلبته. وكان تمرسه البالغ بالعلوم اللغوية والعربية والأدب

---

(١) أحمد بن أبي الضياف: **إتحاف أهل الزمان**: ٨/ ١٦٧، ٣٩٤.

وأسرار البيان. فجدّد من فنون القول ما اندرس، وتميّز في صناعتي الكتابة والشعر. وأخذ عن أبرز علماء عصره بمصره أمثال أخيه الأكبر الشيخ محمد ابن عاشور، والفقيه المتصوّف الشيخ محمد ابن مُلُوكة الذي كان يظهر اهتمامه به ويستنجبه، والعلامة شيخ الإسلام محمد ابن الخوجة، وشيخ الإسلام محمد بيرم الثالث، والمفتي الشيخ محمد معاوية، وشيخ الشيوخ الإمام إبراهيم الرياحي.

تولّى التدريس من الطبقة الأولى ١٢٦٢/١٨٤٦، وبرع في المعقولات. وأقبل عليه الطلاب، وتخرّجوا به في النحو والبلاغة والأدب والأصول. وكان في هذه الفنون أحسن منه في الفقه، ولكن استدرك ذلك حين ولي القضاء وأكّد مقَومات معارفه الشرعية. فانقطع إلى الدواوين الفقهية، وعمّر بها أوقاته، حتى تدارك في قليل من الزمن ما فاته. جرى مع فحول الفقهاء في مضمارهم ومعارك أنظارهم. ولم ينعزل عن التدريس حين أثقلته مهمة فصل النزاعات بين الناس، كغيره من العلماء. وتلك سنّة متّبعة معلومة منهم. فاستجاب لطلابه حين رغبوا منه إكمال تدريس **شرح المَحلِّي لجمع الجوامع** لهم. وكان يريح بذلك نفسه، فأقرأه بين العشاءين بجامع الزيتونة.

وخالف في منهجه في مجال الفقه كثيراً من معاصريه، واتبع مسلك رئيس المفتين الشيخ إسماعيل التميمي من قبله، آخذاً مأخذ المجتهدين في رد الفروع إلى أصولها، والاستدلال على الأحكام، والتنبيه إلى مقاصدها. وهذا ما جعله يفاخر بطريقته، معلناً أنه لم يكن يعجبه أن يقول في المسائل هكذا قال الفقهاء. فكان حريصاً على التعرف على الأدلّة والإحاطة بها مثلما كان عليه الأئمة وكبار الشيوخ. وحمل هذا الموقف منه على الإعجاب بمداركه في كل الأوساط. وكان المشير الأول يفاخر به، ويسأل في بعض القضايا عن قول

القاضي الشريف فيها، يعنيه دون سائر الفقهاء[1]. وهو من أكثر الناس جمعاً للكتب والفرائد، فقد كلف أيام تدريسه **للمطول** من يستنسخ له من خزائن الآستانة كتاب **دلائل الإعجاز** لعبد القاهر الجرجاني.

وكان ممّن أخذ عنه العلامة الوزير الشيخ محمد العزيز بوعتور، والعلامة الوزير الشيخ يوسف جَعَيط، وشيخ الإسلام أحمد ابن الخوجة، والشيخ سالم بو حاجب، والشيخ محمد النجار، والشيخ محمد بيرم الخامس. وفي هذا يقول ابن أبي الضياف: (انثال عليه الناس من كل حدب، وجرى منه بالجامع الأعظم سبيلِ الإفادة، وسعِد به سوق العلم أَيَّ سعادة، يقدم الإفادة على سائر لذَّاتِه، بداعٍ قوي من ذاته. إذا تصدر للتدريس رأيت الدر الفاخر، من البحر الزاخر، ومصداقَ «كم ترك الأول للآخر»)[2].

وممّا يشهد له بعلو الكعب وطولِ الباع في شتى العلوم والفنون، وبخاصة منها العقلية، ما حرَّره من شروح وتقييدات أو حواشٍ وتعليقات على ما درّسه من كتب أو خالطه من تصانيف.

نذكر له من ذلك في فن الحديث تعليقاته على مواضع من **صحيح مسلم**.

وله في السيرة كتاب: **شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح**، ولعله اختصار **لشرح شيخ الإسلام ابن مرزوق لقصيدة البردة للبوصيري**، كما كان له **ختم** مشهود في الحديث بمسجد حوانيت عاشور.

ونجد له في مادة النحو كتباً ثلاثة:

---

(١) ابن أبي الضياف. **إتحاف أهل الزمان**: ٨/ ١٦٦، ٣٩٤.

(٢) المرجع نفسه: ٨/ ١٦٥، ٣٩٤.

- **حاشية على شرح ابن سعيد الحجري على الأشموني**. من جمع تلميذه الشيخ كريّم.

- و**حاشيته على القطر لابن هشام**، أسماها **هدية الأريب إلى أصدق حبيب**.

- و**تقييداته** على بعض المواضع من **حاشية الصبّان على الأشموني**.

وله في البلاغة: **الغيث الإفريقي**. وهو **تقييدات** على **حاشية** عبد الحكيم على **المطوَّل**.

وفي الأصول: **حاشيته** على **شرح المحلِّي لجمع الجوامع**، لم يتمّها.

وفي الفقه: كنّاش جمع فيه فرائد ومسائل، محتفظ به بالخزانة العاشورية.

و**مجموعة فتاوى**.

و**حاشية على شرح العصام لرسالة البيان**، انفرد بذكرها الشيخ محمد الخضر حسين[1].

أما الوظائف الإدارية التي تقلّب فيها فهي: خطة القضاء التي أسندها إليه المشير الأول تقديراً له واعترافاً بسعة علمه، وهو ابن خمس وثلاثين سنة في ٢٥ رجب ١٢٦٧/٢٦ مايو ١٨٥١، رغم صغر سنه. وقد شهد له بالعلم شيخه شيخُ الإسلام محمد بيرم الثالث، وصدق الخُبْر الخَبَر، فباشر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور خطة القضاء بميزان العدل، غير ملتفت إلى خوف أو عزل. شرّد أهل الزور، وغلّ أيدي الملدّين وأهل الفجور[2].

---

(١) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٣/٣٠٣ ـ ٣٣٨؛ محمد الخضر حسين. **تونس وجامع الزيتونة**: ١١٠.

(٢) ابن أبي الضياف. **إتحاف أهل الزمان**: ٨/١٦٥، ١٦٦.

وانتدبه المشير الثالث محمد الصادق باي إلى خطة الفتوى ١٢٧٧/ ١٨٦١ إثر وفاة الشيخ العلامة محمد النيفر، وأولاه نقابة الأشراف بعد وفاة الشيخ العلّامة محمد بيرم الرابع. كما عيّنه محتسباً على فواضل الأحباس، أي مديراً للأوقاف، وأسند إليه نظارة بيت المال. واختاره عضواً في مجلسه الخاص، ثم عضواً بالمجلس الأكبر للشورى الحامي لحقوق المملكة والدولة والسكان. وعرف في كل هذه المناصب بالجد والاستقامة، والاستقلالية، وعمق النظر.

ونوّه ابن أبي الضياف بأخلاقه وسجاياه في قوله: «كان سليم الصدر، حسن الأخلاق، عذب البيان، كاتباً شاعراً بليغاً، ما شئت من محاضرة تتحف المجالس والمحاضر، ويسبي النواظر زهرُها الناضر»(١).

جدّد بترسّله فنون عبد الحميد وابن العميد. فمن ذلك ما كتب به من الإخوانيات إلى بعض خلصائه وأصفيائه:

يا نائياً وفي القلب قراره، وظاعناً وقد شاقني مزاره. لقد أفرطتَ في الجفا، وكان من الهجر ما كفى، وتَركت ما تركت بين الجوانح، وسلَّمت الفؤاد لوقد القوادح. أظلمت منازلُ أنِست من جمالك بدراً منيراً، وأوحشت منازل طالما استنشقَتْ من مسامرتك عطيراً. وأبقيت حليف هواك يقنع بطيف الخيال، بعد تمتعه بطيب الوصال، ويحسد أهل ذلك المنزل الذي سعد ببهاء جمالك، ولا يترقب سمعه إلى نغمة بشير وصالِك. قد جنح إلى رسول الكتاب، حين زاد وجده، وحنّ إلى الخطاب:

كتبت، ولو كتبت بقدر شوقي   لأفنيت القراطس والمدادا

---

(١) المرجع نفسه: ٨/ ١٦٧.

ولكنّي اقتصرت على سلام   يذكرك المحبة والودادا[1]

ومن شعره الرائق ما أنشده تحية لبعض شيوخه. وتلك كانت عادة نجباء الطلاب مع شيوخهم، فمن ذلك تهنئته لأستاذه وأخيه أبي عبد الله محمد ابن عاشور بختمه تدريس كتاب **الأشموني**، وذلك في ١٩ رجب ١٢٥٥/ ١٨٣٩. وهي طويلة طالعها:

هو العِلْم ضاءت من سناه المحافل   وشاعت له بين الأنام فضائل[2]

وتهنئته للعلامة الشيخ محمد ابن سلامة بختم كتاب **الشفا** لعياض ١٢٦٢/ ١٨٤٦ أنشدها بحضرة الأمير المشير الأول أحمد باشا، وطالعها:

لك الله من برق بدا متبسمَا   تألّق ما بين المنازل والحمى

وفيها يَخلُص إلى مدح الباشا بأبيات كثيرة، نذكر منها:

رأى طلعة الباشا المشير تحُفُّها   سرادق عزٍّ ما أجلَّ وأفخما!
مليك يقاد النصر طوعاً لعزمه،   وإن عُدَّت الأقيالُ كان المقدَّما
تصدّى لحفظ الدين بالحزم والنهى   فشيّد أركانا وأوضح مَعلما
وأحيى رسوم العلم بعد اندراسها   وجيّش في قهر العداة عرمرما[3]

ولكأن سجايا ممدوحه هي التي أكدت أواصر الود بينهما، لما قامت عليه من مفاخر ومناقب: كتأسيس المدرسة الحربية بباردو، وتأسيسه للتعليم الرسمي بجامع الزيتونة، وتزيينه صدر الجامع الأعظم بخزائن العلم النافعة الفاخرة، وحفاظه الدائم للدين والملة.

(١) محمد النيفر. **عنوان الأريب**: ٢/ ٩٠٥، ٣١٧.
(٢) المرجع نفسه: ٢/ ٩٠٠، ٣١٧.
(٣) المرجع نفسه: ٢/ ٩٠٢، ٣١٧.

ومن نظمه البديع ما أظهره من تصرّف وتفنن في معارضته لموشح ابن سهل الشهير:

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى — قلب صبٍّ حلّه من مكنس
فهو في حر وخفق مثلما — لعبت ريح الصَّبا بالقبس[1]

يخاطب بذلك تلميذه العلامة الوزير الشيخ محمد العزيز بوعتور، وطالع موشحه:

يا نسيماً هب من نحو الحمى — وبُريقاً لاح لي كالقبس
حدّثنْ عن أهل ودِّي علَّما — يطفئ الذكرُ لهيب النفس

وبعد وصفه لبلده تونس مفاخراً بها ومباهياً، ناعتاً إياها بجنة الدنيا، وداعياً لها، يقول في ممدوحه:

لستُ كأسَ الراح أعني، إنما — بغيتي كأس حياة الأنفس
مدحة النجل العزيز المنتمَى — للحبيب ابن الأديب الأَنفس
غاية الفخر، جمال النبلا — نشأت طلعته من مفخر
قمرٌ قد ساوم المجد على — سوم من جدَّ فكان المشتري
ومن اعتاد المعالي كيف لا — يقتني منها بحظّ أوفر؟[2]

وإذا كان هذان الجدّان في قرَن، تميّزا أصلاً وفرعاً، وعلماً وأدباً، وريادة وسيادة. فوصْلُ الحديث عن الجدّ للأم بالترجمة للجدّ للأب يجد مناسبة ومساغاً.

❀ ❀ ❀

---

(١) محمد النيفر. **عنوان الأريب**: ٢/ ٩٠٤، ٣١٧.

(٢) المرجع السابق: ٢/ ٩٠٤، ٣٢٤.

٢ ـ محمد العزيز بوعَتُّور

هو الوزير العالم الكاتب محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن الوزير محمد بُوْعَتُّور ١٢٤٠/ ١٨٢٥ ـ ١٣٢٥/ ١٩٠٧ بتونس. أصل سلفه من صفاقس. ويتصل نسبه بالشيخ عبد الكافي بوعتور العثماني من ذرية الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه. مهد ابن سبطه العلامة البحر الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور لترجمته بقوله: «إذا كان للتربية الإسلامية الكاملة، والنشأة الأخلاقية الفاضلة مظهر ينطق بسمو أثرهما في الحياة العلمية، وبرهان يفصح بمبلغ الناشئين عليهما من مقامات الرشد في كل ما تولوا، والنجاح أينما انتهجوا، فإن في حياة الوزير الخطير والعالم الكبير عبرة فائقة للمعتبر، في ما بين النشأة الزكية والنجاح في الحياة الاجتماعية من متين الأسباب في حياة من تبوَّأ المنزلة السامية من كل نظر، وحلّ محل الثقة من كل فؤاد حتى ترك حديث مقدرته السياسية يملأ الأفواه والآذان، ومأثورَ أعماله الرشيدة وأقواله الحكيمة تسير بها الركبان»(١).

بدأ حياته الكريمة بحفظ القرآن. وبعد مزاولته التعليم الابتدائي التحق بجامع الزيتونة ١٢٤٥/ ١٨٣٩. تلقى به النحو وعلوم العربية والبلاغة وعلوم الشريعة من فقه وأصول. وكان متمكّناً منها ضليعاً

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ١٤١.

بها. أخذ عن شيوخ الإسلام: إبراهيم الرياحي، ومحمد ابن الخوجة، ومحمد الشاذلي بن صالح، وعن قضاة الجماعة محمد ابن سلامة، ومحمد الطاهر ابن عاشور الأول، ومحمد النَّيْفَر، وعن العلامة محمد الطيب الرِّيَاحي، والعلامة محمد ابن عاشور، وعن العالم الورع أحمد عاشور. كما حظي بالأخذ عن الإمام العالم الصالح محمد صالح الرضوي السمرقندي البخاري، مفتي أونقالاذ بالهند، عند زيارته لتونس. فقرأ عليه الحديث، وسمع منه وحصل عن طريقه على الأسانيد العالية[1].

ولم تَعُقْه بعد ذلك المناصب الحكومية ولا الوزارة عن مواصلة طلبه للعلوم. فقد شَهِدَه المفتي الشيخ أحمد بن مراد يتردد على حلقة شيخه محمد الطاهر ابن عاشور الأول: مستزيداً من ملازمته فضلاً وعلماً، متخرّجاً على يديه أكمل تخرّج. وتوطّدت بذلك صلته به، وأصبح من خواصه وروّاد ناديه. يقول ابن سبطه: «وقد تأثّر به أيّما تأثّر بما اكتسبه من مخالطته من النظر الواسع، والبحث الحر، وتحقيق الغايات والأسرار من كل قضية علمية أو عادية»[2]. وهو وإن شغلته الكتابة والإدارة في بداية الأمر، فإن ذلك لم يمنعه من التشرف بمشاركة أترابه، وذوي النباهة منهم، في إلقاء دروسه، بالمجنبة الشرقية من الجامع الأعظم، تأدباً مع شيوخه، وإقرائه **شرح المختصر للسعد** في البلاغة[3].

ومن يتتبع سيرة هذا النابغ في العلوم الشيخ محمد العزيز،

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ١٤٣.

(٢) المرجع نفسه: ١٤٤.

(٣) محمد النيفر. **عنوان الأريب**: ٢/ ١٠٠٨.

الذي نذر حياته للدرس، كَلِفاً به، ومقبلاً عليه، ير كيف حوّله القدر من التدريس ومن طلب طريق أمثاله من الشيوخ ذوي الرجاحة الفكرية والنباهة العلمية، إلى كتابة الدواوين، لما اشتهر من أمره، وذاع من قدراته على تملك صناعتي النثر والنظم وبراعته فيهما. وليس هذا بدعاً، فقد سبقه إلى هذا الميدان صفوة من أهل بيته. كان منهم جدُّه الأعلى الكاتب الشاعر الوزير الشيخ محمد بوعتور الذي كتب للمولى حسين بن علي مؤسس الدولة الحسينية. ثم تسلسلت مناصب الكتابة والرئاسة القلَمية في عقبه، حتى كانت الطبقة الواحدة من كتاب الدولة الحسينية تعد أربعة أو خمسة من آل بوعتور. وكان من بين هؤلاء جد مترجمنا الشيخ محمد الطيب كاهية باش كاتب في دولة حسين باي الثاني[1].

وهكذا جرى الحفيد على سنن ذويه وأجداده، فتولى الكتابة للمشير الأول أحمد باشا حين انتخبه لها من بين عدد كبير من نظرائه سنة ١٢٦٢/ ١٨٤٧. ثم اختاره كاتب سرّه يتلو عليه التقارير والحجج. وقد أشركه في ترتيب خزانته الأحمدية التي حبّس كتبها على طلاب الجامع الأعظم، لما حصل عليه من حيث النجابة ونصاب العلم[2].

ومن تنويه الشيخ أحمد بن أبي الضياف به قوله عنه استطراداً في ترجمة جده محمد الطيب بوعتور: «وأعقب أبناءً امتطى بعضهم صهوة الكتابة. وحفيده الآن هو شمس ضحاها، وقطب رحاها. ورئاستها مع الوزارة طوع بنانه، لو حظي بإعانة من طبع زمانه»[3].

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ١٤٢.

(٢) محمد النيفر. **عنوان الأريب**: ٢/ ١٠٠٧.

(٣) ابن أبي الضياف. **الإتحاف**: (٢) ٧/ ١٥٣.

عهد إليه بعد ذلك بمرافقة ولي العهد في تجواله وتنقلاته في البلاد. وحين آل الأمر إلى المشير الثاني محمد باشا اتخذه هذا، لكبير معرفته به وتقديره لمواهبه، رئيساً لكتبة وزارة المال ١٢٧٦/ ١٨٦٠. ثم اختاره عضواً بالمجلس الأكبر الذي استحدثه قانونُ عهد الأمان، وبإثر ذلك وبعد وفاة الشيخ محمد الأصرم في عهد المشير الثالث محمد الصادق باي عيّن باش كاتب وزيراً للقلم ١٢٨١/ ١٨٦٥، فعضواً لمجلس الشورى الملَكي الخاص. وقد كان يعهد إليه في تلك الفترة ١٢٨٠/ ١٨٦٣ بتحرير اللوائح للقوانين الجديدة، إذ كان عمدة الدولة في تحقيق الأنظار الفقهية، والمرجع في تطبيق النظر الإسلامي على النظام الجديد تطبيقاً علمياً محكماً[1]، فوزيراً للمال ١٢٨٣/ ١٨٦٧. وعند تكوين اللجنة الدولية للمراقبة المالية اختير رئيساً لقسم العمل إلى جانب خير الدين الذي كان رئيساً لقسم النظر.

وحين أسندت الوزارة الكبرى للسيد خير الدين بعد انقطاعه عن الممارسات الحكومية في الدولة، قامت علاقة مزدوجة من الود والعمل بين الشيخ محمد العزيز بوعتور وبين رائد الإصلاح بالبلاد. فكان عمدة خير الدين في الأعمال الإدارية والتحريرات الدولية والمسائل الشرعية. ثم سمي وزير استشارة ١٢٩٠/ ١٨٧٣[2]. وفي أيام الأمير علي باشا استغنى عن الوزير محمد خزنة دار، وعيّن مكانه على رأس الوزارة الكبرى الشيخ محمد العزيز بوعتور في سنة ١٣٠٠/ ١٨٨٣.

فإذا عدنا إلى أنشطة مترجمنا، وقد عرفنا مما سبق أنه المرجع

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) المرجع نفسه: ١٤٩.

في العلوم الشرعية، والعمدة في الفنون القولية، بما كان له من ضلاعة في مختلف الاختصاصات الفقهية واللغوية، وذكرنا تدخّله عند اختلاف الأنظار بين العلماء أعضاء المحكمة الشرعية العليا، لتباين أفهامهم للنصوص أو تنازعهم في الأخذ ببعض القواعد وتطبيقها، وتولّيه البت في الأمر بكلمة فصل في القضية، أو بترجيحه رأي أحدهم إن حالفه الحق ولو خالفه الأكثرية[1] رأينا علماً بارزاً وأديباً بارعاً.

ومن جيد نظمه ما نحسبه جارياً على طريقة أبي الطيّب، محاكياً في نظمه حمودة بن عبد العزيز في قصيدته:

هو العز في سمر القنا والقواضب ... وإلا فما تغني صدور المراتب

فقد قال مهنئاً شيخه محمد النيفر عند ختمه تدريس كتاب **السعد على التلخيص**:

طريق لنيل العزّ حرز المطالب ... وغور لأسنى القصد صدر المراتب

ومنها:

وليس ثمار الحزم إلا عزائماً ... تريه كميناً من عزاز المواهب
إذا كانت السادات تصبو لرفعة، ... فإني ملكت الجد جد الرغائب
وإني لمقدام، وغيريَ جازع، ... وإني لقوّال بأي المواكب
نشرنا على متن السِّماك مراتباً ... تؤمّ لها الركبان من كل جانب
ويا رب ليل يثبر الصلد حزنه ... أضاء الدياجي من يراع وقاضب
ورب عويص، قد أزلنا لثامه، ... له الناس فوضى بين راد وذاهب[2]

(١) محمد الخضر حسين. **تونس وجامع الزيتونة**: ٩١.
(٢) محمد النيفر. **عنوان الأريب**: (٢) ٢/ ١٠١٢.

وكأنّه بهذه الأبيات التي صدّر بها تهنئته، يشير إلى مسلكه في الحياة والتزامه الجد والاستقامة والعمل الدؤوب.

أما مقالاته ورسائله فهي مبثوثة في الدواوين، أو مُحتفظ بها في خزانة الدولة. ولعل من أهمها وأدقها تصويراً لعصره، وتعبيراً عن معارفه ومداركه الشرعية والقانونية، **رسالته التي تناول فيها قانون عهد الأمان بالشرح والتحليل والتفريع، وعلّق عليه تحريرات أصولية** بديعة في إجراء بعض كلياته على قواعد الشريعة الإسلامية[1].

أما الجوانب العلمية الإدارية الترتيبية والإصلاحية فتشهد لها معاضدته ونصرته للوزير خير الدين في برنامجه الإصلاحي. فقد كان الشيخ بوعتور من الرجال العاملين في إصلاح نظام التعليم بالجامع الأعظم، وفي تأسيس المدرسة الصادقية، وتأسيس جمعية الأوقاف، وتنظيم المحاكم الشرعية، وسنّ قانون العدل، وغيرِ ذلك من المؤسسات النافعة الخالدة[2]. أخذ من الشيخ سالم حفظه وسعة علمه، ومن الشيخ ابن عاشور دقته وضبطه، ومن ابن أبي الضياف ترسله ونظمه، ومن خير الدين منهجه الإصلاحي وحرصه. فكانت له بذلك جماع المفاخر والمناقب، التي تفرّقت بين السادة السابقين، فسار معتداً بها، معتمداً عليها، مبلغاً إياها إلى مَن بعده مِن رجال الفكر والعلم والعمل والإصلاح.

❀ ❀ ❀

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ١٤٨.

(٢) المرجع نفسه: ١٤٩.

٣ ـ الشيخ سالم بوحاجب

هو كبير أهل الشورى الشيخ سالم أبو حاجب ١٨٢٨/١٢٤٤ ببنبلة إحدى قرى المنستير ١٩٢٤/١٣٤٢ بتونس. هو من ذرية الشيخ شيبوب دفين الساحل، ويتصل نسبه بجدّه الشيخ مهذب دفين الصخيرة من ولاية صفاقس. وأمّه من عائلة سلامة من القلعة الكبرى إحدى قرى الساحل، انتقلت فيما بعد منها إلى تونس.

شعلة من الذكاء النادر، طلعت على قرنين من تاريخ البلاد التونسية، أضاءت بها معالم الفضل، واستنارت ربوع العلم، وازدهت أسواق الأدب، وأشرقت نوادي الظرف[1]. فهو من أبرز أعلام عصره؛ فقيه، محقق، لغوي، أديب، شاعر. له اليد الطولى في المعقولات، ملمّ بطرف من التاريخ والجغرافية والرياضيات. واسع الأفق، ناقد مصيب، ومصلح إسلامي[2].

تعلّق من رواية الشعر العربي، وضبط اللغة، بما أصبح به منقطع القرين. فكان يشدّ الرحلة إلى باردو راجلاً لمطالعة نسخة من القاموس بقصر الوزير مصطفى آغه، حتى أصبح قيّماً على هذا الكتاب محيطاً به، يكاد يحفظه عن ظهر قلب. ولازمته هذه الثروة اللغوية إلى آخر حياته نامية غير منقوصة[3].

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ٢٢١.

(٢) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٢/ ٧٧، ١١١.

(٣) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ٢٢٣.

حفظ القرآن الكريم بمسقط رأسه، وأتم حفظه بكتّاب باب المنارة عند انتقاله إلى الحاضرة.. والتحق إثر ذلك بجامع الزيتونة طالباً للعلم، وصادف ذلك التفات همّة المشير الأول أحمد باشا إلى تأسيس التدريس الرسمي بجامع الزيتونة ١٢٥٨.

وقد تخرّج الشيخ سالم بأقطاب علماء عصره، نذكر منهم:

- العالم الصوفي الشيخ محمد ابن ملوكة. قرأ عليه بزاويته خارج باب القرجاني.

- العلامة الصالح شيخ الإسلام إبراهيم الرياحي. أخذ عنه **الموطأ** بسقيفة داره.

- العالم المحقق الشيخ محمد ابن عاشور. درس عليه العلوم اللغوية بالجامع، وبزاوية جده، خارج باب المنارة.

- وكذلك على شيخ الإسلام محمد معاوية.

- وتخرَّج في العلوم الشرعية بالمفتي الشيخ محمد الخضار.

- وبشيخ الإسلام محمد ابن الخوجة.

- وبقاضي الجماعة محمد النيفر.

وتأكّدت صلته أيضاً بشيخ الإسلام محمد بيرم الرابع الذي استدناه، واختص به، وأنِس بأدبه، وفتح له مكتبتَه، واتخذه صديقاً.

- وكذلك بالشيخ محمود قابادو اللغوي الشاعر.

- وانعقدت أواصر الصداقة بينه وبين العلامة نقيب الأشراف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الأول.

عمل الشيخ سالم في التدريس:

وقد تولّى بعد ذلك التدريس بالجامع الأعظم، متنقلاً في رتبه العلمية بين الطبقة الثانية ١٢٧٠/١٨٥٣، والطبقة الأولى ١٢٨١/١٨٦٤ على مدى أربعة وستين عاماً. وكان انصرافه عنه بعد طول هذه المدة بما أذنت له به كلمة [صه] الموافقة لهذا العدد من السنين بحساب الجُمَّل.

وكان له منهج مميّز في دروسه، أعرض به عن المناقشات اللفظية الجدلية العقيمة، متوجّهاً باجتهاداته الشخصية إلى مناقشة الآراء، وابتكار الأنظار، وقوّة التحليل، وبراعة النقد، ناعياً على متأخِّري الفقهاء تمسُّكَهم بظواهر النصوص، وإهمالَهم تحقيق المناط، وانصرافَهم عن إبراز مقاصد الشريعة وتطبيقها.

وقد ألحق في حلقات دروسه الأحفاد بالأجداد، وتخرّج عليه من الفحول في العلوم العربية وأسرارها، ومصادر السنّة ودواوينها، والعلوم الشرعية فروعها وأصولها، نفر معدود من كبار العلماء، نكتفي بذكر طائفة منهم: شيخ الإسلام أحمد بيرم، والقاضي إسماعيل الصفائحي، ومحمد بيرم الخامس، وعبد العزيز الثعالبي، ومحمد السنوسي، وشيخا الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور، ومحمد العزيز جعيط، ومحمد مخلوف، والمفتي محمد النجار، وشيخ الإسلام محمد بن يوسف[1].

ومما يشهد لغزارة علمه وتعدّد اهتماماته ومنازعه عنايته بالعربية، وتقاريره على **شرح الأشموني لألفية ابن مالك**، وعكوفه على كتب السنّة النبوية الشريفة، وتقاريره على مواضع من **صحيح**

(١) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٢/٧٨، ١١١.

البخاري ومن **الموطأ**، وشرحه **لألفية ابن عاصم** في الأصول، **وأختامُه الرمضانية** التي تبلغ الستين ختماً. وهي جامعة لغرر المسائل، مع حرصه فيها على التوفيق بين أصول الشريعة ومقتضيات التمدن العصري، **وديوان خطبه المنبرية**، **وديوان شعره**، و**رحلته**.

ومن يقف عند هذا الحد من ترجمته يدرك سبب عدّنا له في أعلام الزيتونة. فقد كان أغزرَ معاصريه علماً، وأوسعهم معرفة، وأقدرهم على النفع بخطابته ودروسه، وكتبه وشعره. ولكن هذا لا يمنعنا من الإشادة بما تولاه من الوظائف الإدارية ابتداء من إسناد إدارة المدرسة المرجانية له، وكتابة المجلس البلدي عند تأسيسه سنة ١٢٧٥/١٨٥٩، وتحرير تقارير اللجنة الإدارية المتعلقة بمراقبة المالية التونسية ١٢٧٦/١٨٦٠، وعضوية المجلس الكبير ١٢٧٧/١٨٦١، وهذا ما يصور بالخصوص نشاطه الإداري ونيابته لمواطنيه في المجالس المختلفة، ثم غَلَبَتْ مميزاته كعالم وفقيه فقُلِّد خطة الإفتاء المالكي سنة ١٣٢٣/١٩٠٥، وبعدها خطة كبير أهل الشورى ١٣٣٧/ ١٩١٩.

وكانت له صلاته الوثيقة بالوزير خير الدين الذي اصطحبه في مهمته إلى إستنبول، فتمكّن من الاتصال بشيخ الإسلام عارف بك نصير التنظيمات العثمانية، ومن التعرّف عليه، والتذاكر معه.

وكذلك بوزير التعليم الجنرال حسين. سافر في معيّته إلى إيطالية لمناقشة ورثة نسيم شمامة الحساب. وقد لجأ إليها مورثهم هارباً من العدالة وتوفي بها. وأقام الشيخ سالم بهذا البلد الأوروبي في مهمته ست سنوات، حذق فيها اللسان الإيطالي، ثم سافر منها إلى باريس لمشاهدة المعرض الدولي بها، ولمزيد التعرف على

مقومات الحضارة الغربية، شأنه في ذلك شأن بقية دعاة الإصلاح من معاصريه[1].

وقد لاحظ المتتبعون لنشاطه، المعجبون بقدراته، وعمق درايته، واتساع آفاقه، ازدواجَ دوره الفكري العلمي والإداري السياسي. فقال أحدهم منوّهاً بهذه الشخصية الفريدة الفذة: «وبذلك أصبح مترجمنا عمارة لأعظم النوادي العلمية، وعيناً لأرقى المجالس الأدبية، يملؤها بفصاحته الباهرة، ونكته اللطيفة، وأذواقه الرفيعة، وابتكاراته العالية، حتى تعدَّت سمعته أوساط أهل العلم إلى أوساط رجال الدولة. وقد استرسلت علاقاته المتينة مع الوزير حسين، وطالت معاشرته إياه حضراً وسفراً، وتكوّنت له به صلة تشبه القرابة العائلية، كما استحكمت بينه وبين الوزير خير الدين أسباب المودة، ووجد كل منهما في صاحبه ما يثير الإعجاب. فكان صديقَه في وقت العمل، وصديقَه في طور الانقطاع، لمّا تباعد عنه ذوو الأطماع. فكان المتولِّي لإعانته على تحرير كتاب **أقوم المسالك** والمنقح لمسوّداته[2]. وما ذلك إلا بما وصلا إليه من تمازج فكري واتفاق حكمي فلسفي إصلاحي. يظهر هذا من تشرب الشيخ سالم لآراء صديقه الثوريَّة التوجيهية التجديدية، ومما رَشَح به قلمه من دفاع عنها، ومساندة لها في المجالس الخاصة وعلى المنابر، وفيما قرظ به هذا العمل الجليل **أقرب المسالك** من نثر وشعر. فقد كتب إلى خير الدين رسالة في ١٤ محرم ١٢٨٥/ ٧ مايو ١٨٦٨ يقول فيها:

«فشاهدت منه، وإن لم أكن من فرسان مجاله، أساساً سياسياً

(١) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٢/ ٧٨ ـ ٧٩، ١١١.
(٢) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

لم تسمح قريحة بمقاله، بيد أنه لم يسبق إلى التأليف في غرضه أحد من علماء الإسلام، ولا استودعت لطائف مقاصده بشيء من صحائف الأعلام. فكل من تصفّحه بعين الإنصاف، لا يشك في أنه ينبوع نصح صافٍ، نبع للأمة الإسلامية عند اشتداد ظمئها لمثله... فهو كطبيب عارف بأمراض الدول، خبير بجبر ما يعرض لها من التوهين والخلل. ومن فوائده التي بمثلها يُتفاخر، تعريف كل منا والأجنبي بحال الآخر، إذ لولا المعرفة بحاله، ما أمكن الاستعداد لنزاله»[1].

وبحكم مسايرته لأفكار خير الدين واتجاهاته، واقتناعه بدعوته وآرائه، نجده يقول في تقريظ أول له:

نجز الكتاب بحمد مولًى فضلُه	عمّ الورى، وحمى حماهم عدلُه
وافى بأسباب التمدن مغرياً	ومحذّراً مما يورّط جهلُه
لا يستميل سوى السدادِ وفرعِه	وعلى الشريعة قد تأسّس أصلُه
هو نعمة للمهتدين، ونقمة	للمعتدين، وإن حواهم طولُه
فهو الكفيل بشرح حال سياسة الـ	إسلام فيها، لم يؤلف مثلُه

١٢٨٤/١٨٦٧[2]

ويؤكد في أخرى هذه المعاني، ويدعم تلك المواقف بقوله منوّهاً ومؤرّخاً الحدث الكبير صدورَ **أقوم المسالك**:

فلذا تَبْلُغُ تقريـ	ـظاتُه قَدْرَ مُجلَّدْ
وعلى الإجمال فهو	ذو مزايا لو تُعَدَّدْ
لم يكن إلا على ذي الـ	ـخَصلة الخنصرُ يُعقَدْ

---

(١) المنصف الشنوفي. نشر وتحقيق **أقوم المسالك**: ٢/ ٨٧٥.

(٢) المرجع السابق: ٢/ ٨٥٤.

تـــمَّ طـــبـــعـــاً إثـــر شـــهـــر أرخـــوه (شـــهـــر مـــولـــدْ ١٢٨٥)[1]

ومن مظاهر دعوته الإصلاحية التجديدية اجتماعياً وسياسياً: انتصاره القويّ لإدخال العلوم الرياضية والطبيعية في برنامج التعليم بجامع الزيتونة، وتأييدُه لنفس الغرض، تأسيسَ الجمعية الخلدونية تأييداً عظيماً، وإلقاؤه يوم افتتاحها خطابَه الدائر حول تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]، ومساندتُه للأستاذ الإمام محمد عبده عند زيارته لتونس، وإلقاؤه بها محاضرته البديعة عن العلم وطرق التعليم، مما جعل قائد الإصلاح الأزهري المصري يعلن أنه لو كان الشيخ سالم متصلاً بحركة الإصلاح الديني في الشرق عند ابتداء أمرها لكان لها بمقامه العلمي وأفكاره النيرة شأنٌ عظيم[3].



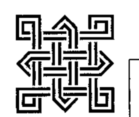
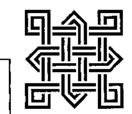
---

(١) المنصف الشنوفي. نشر وتحقيق **أقوم المسالك**: ٢/٨٥٦ ـ ٨٥٧.

(٢) البقرة ٢: ٣١.

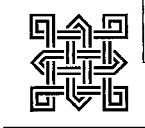
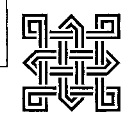
(٣) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ٢٢٩



القسم الثاني

شيخ الإسلام شيخ الجامع الأعظم
محمد الطاهر ابن عاشور



شيخ الإسلام شيخ الجامع الأعظم
محمد الطاهر ابن عاشور
١٢٩٦/١٨٧٩ ـ ١٣٩٤/١٩٧٣

نسبه وولادته:

في منابت الشرف والنبل، ومغارس الصلاح والعلم، بسقت شجرة الأسرة العاشورية، وامتدت فروعها من عهد ازدهار الحضارة الأندلسية ببلد الأندلس. ومنها انتقلت إلى سلا ببلاد المغرب ١٠٣٠/١٦٢٠، ثم إلى تونس في حدود سنة ١٠٦٠/١٦٤٨. وكان أولَ من دخلها من أفراد هذه الأسرة الشيخ الصالح الشريف أبو عبد الله محمد بن عاشور الحسني.

وفي الظروف الغادرة التي شهدت تآمر أوروبة على دولة الخلافة، وسعي الدول الغربية إلى اقتسام أطراف السلطنة، بمحاولة بسط نفوذها على الولايات العثمانية في أوروبة والشرق العربي وشمالي إفريقيا، وما تبع هذا الأمر من هزّات وتوترات، ولد الشيخ ابن عاشور بقصر جدّه للأم بالمرسى في جمادى الأولى ١٢٩٦ سبتمبر ١٨٧٩.

وهو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور، وأمه فاطمة بنت الشيخ الوزير محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن محمد بن محمد بوعتور. وفي عناية والده الشيخ محمد ابن عاشور رئيس جمعية الأوقاف، وفي كنف جدّه للأم الشيخ الوزير محمد

العزيز بوعتور، نشأ مترجمنا نشأته المميّزة على أكمل الصفات الدينية، وأفضل المناهج التربوية، وخير القيم والمبادئ الأخلاقية التي توافرت جميعها في هذه البيئة الأصيلة الراقية العلمية، حيثما كان مع أبيه وجده بتونس أو منوبة أو المرسى.

وتعزيزاً لعناصر تكوينه الأسري، وحسنَ إعداد له للمشاركة في الميدان الذي ينتظره، أقبل الفتى من السنة السادسة من عمره على مسجد سيدي أبي حديد المجاور لبيتهم بنهج الباشا بتونس. فحفظ به القرآن الكريم ورتّله على الشيخ المقرئ محمد الخياري، وحفظ مجموعة من المتون العلمية **كابن عاشر**، و**الرسالة**، و**القطر**، ونحوها مما كان يُعنى المؤدبون بتلقينه لتلامذتهم الصغار. ودرس في نفس المسجد **شرح الشيخ خالد الأزهري على الأجرومية**(١).

التحاقه بالجامع الأعظم:

وفي سنة ١٣١٠/ ١٨٩٣ التحق الشاب محمد الطاهر ابن عاشور بجامع الزيتونة لطلب العلم. وكانت المواد التي تدرّس بهذا المعهد الديني متنوّعة بين مقاصد ووسائل. وعلى هذا الأساس درس علوم النحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق من جهة، وعلوم المقاصد كتفسير القرآن، والقراءات، والحديث ومصطلح الحديث، والكلام وأصول الفقه، والفقه والفرائض من جهة ثانية.

كان دفتر دروس الطالب محمد الطاهر ابن عاشور مؤرخاً ١٨ شعبان ١٣١٠، ورقمه ٣٠٣٦، وعدد صفحاته ٤٤ من مائة. وبعناية

---

(١) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٣/ ٣٠٤، محمد العزيز ابن عاشور. **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور**: دائرة المعارف التونسية، الكراس الأول: ٤٠ ـ ٤٦.

كريمة من الشيخ سيدي عمر ابن الشيخ كان توجيه الطالب أثناء دراسته بهذا المعهد وتعيين الشيوخ له. ومَن مثله يقدّم النصح ويحسن الاختيار ـ وهو من درّس بالجامع الأعظم نحو ستين عاماً. فكان الرُّحلة وممن ألحق الأحفاد بالأجداد في حلقات دروسه ـ وكانت المادة الواحدة أو الكتاب الواحد يوزّع تدريسه على عدد من الشيوخ، إما لأهميته أو لطوله، حرصاً على ختمه، كما كان من خصال أولئك الشيوخ مشاركتهم في العلوم، وإحاطتهم بما وضع فيها من كتب ومصنفات.

شيوخه:

- تخرّج محمد الطاهر ابن عاشور على الشيخ عبد القادر التميمي في تجويد القرآن وعلم القراءات، وبخاصة في رواية قالون.
- وعلى الشيخ محمد النَّخْلِي. درس عليه من كتب علوم الوسائل **القطر**، و**المكودي على الخلاصة**، و**مقدمة الإعراب** في النحو، و**مختصر السعد** في البلاغة، و**التهذيب** في المنطق. وتخرّج به في أصول الفقه بدراسة **الحطاب على الورقات**، و**التنقيح** للقرافي، وفي الفقه المالكي بكتاب **ميارة على المرشد**، و**كفاية الطالب على الرسالة**.
- وقرأ على الشيخ محمد صالح الشريف كتاب الشيخ خالد الأزهري، و**القطر** لابن هشام، و**المكودي على الخلاصة** في النحو. و**السُلّم** في المنطق، وفي علوم المقاصد: **مختصر السعد** على العقائد النسفية، و**التاودي على التحفة** في الفقه.
- وعن الشيخ عمر ابن عاشور **لامية الأفعال وشروحها في الصرف**، و**تعليق الدماميني على المغني** لابن هشام في النحو، و**مختصر السعد** في البلاغة، و**الدردير** في الفقه، و**الدرة** في الفرائض.
- ودرس على الشيخ محمد النجار الشريف كتاب **المكودي على**

الخلاصة في النحو، و**مختصر السعد** في البلاغة، و**المواقف** في علم الكلام، و**البيقونيّة** أو **غرامي صحيح** في مصطلح الحديث.

- وقرأ على الشيخ محمد طاهر جعفر **شرح المحلِّي على جمع الجوامع** في أصول الفقه، و**الشهاب الخفاجي على الشفاء** للقاضي عياض في السيرة النبوية.
- وعلى الشيخ أحمد جمال الدين **القطر** في النحو، و**الدردير** في الفقه.
- وعلى الشيخ محمد صالح الشاهد **الدردير**.
- وعلى الشيخ محمد العربي الدُّرْعي **كفاية الطالب على الرسالة** في الفقه[1].

وهكذا ضم محمد الطاهر ابن عاشور إلى استظهاره لكتاب الله وحفظه لعدد من المتون العلمية المتعلقة بالوسائل والمقاصد، دراستَه الجادة بجامع الزيتونة، التي شهد شيوخه له ـ بتفوّقه ونبوغه فيها، وبقدرته الفائقة على احتواء موضوعاتها وتعمّق أسرارها ـ سجلوا ذلك في دفتر شهاداته، كلٌّ في المادة التي درّسها له، وأفاد الطالب منه فيها[2].

---

(١) **دفتر دروس الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور**: ٣٠٣٦ ـ ١٨ شعبان ١٣١٠: ١ ـ ٣٩.

(٢) تلك عادة قديمة عوضت في عهد دراستنا بالجامع بشهادات لجان الامتحان السنوي. ولتعدد هذه الشهادات نقتصر على ذكر شهادة الشيخ النخلي له بحضور درس **مختصر السعد** عليه. إذ كتب يقول:

الحمد لله الذي خلق الإنسان، علمه البيان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أسفرت جوامعُ كلمه عن عرائس الفصاحة والتبيان، وعلى آله وصحبه الغرر الأعيان، ومن تبعهم بإحسان. وبعد؛ فإن الماجد الحسيب، الضارب في العلوم بأوفر نصيب ابننا المسمى أعلاه [محمد الطاهر ابن عاشور] دعته همته العلمية للإكمال مع العبد الفن الثالث من **تلخيص المفتاح**. فحضر من أوله، وكانت مزاولته **بالشرح المختصر** للعلامة التفتازاني. وقد =

تحفّي جدّه الوزير به:

يمكن أن نضيف إلى هذا التكوين العالي ما برز فيه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور على أقرانه بتعلمه الفرنسية في ذلك العهد بمساعدة أستاذه الخاص السيد أحمد بن وَنّاس المحمودي. وقد شملت هذا الطالب المتفوق حسنُ سياسة جدّه له، وإقباله عليه وكريم توجيهه. ومن مظاهر عناية الوزير الشيخ العزيز بحفيده تدوينه بخط يده لمجموع فريد جمع له به عيون الأدب ونصوص الحِكَم وبدائع النظم والنثر. أراده اختيارات انتقاها له، كاختيارات أبي تمام أو البحتري، وهو أوسع من هاته وتلك، لِينهج نهج مبدعيها، ويحاكيهم فيما يروق له منها. ولم يقف اهتمام الوزير العلّامة عند هذا الحد، بل فَتَحَ له خزانة كتبه، وكَتَبَ له بيمينه ـ تشجيعاً له وحبّاً فيه ـ مصنفات في الحديث والبلاغة مثل متن **البخاري**، وكتاب **المفتاح** للسكاكي، اللذَين ما زالت تحتفظ بهما المكتبة العاشورية العامرة، شاهدة بفائق عناية جدّه به[1].

وإنك لتجد هذا الطالب المُجِدّ مقبلاً إقبالاً شديداً على مطالعة أمهات الكتب، ومراجعة دواوين العلوم، مشتغلاً بالبحث في مختلف المسائل العلمية، اللغوية منها والشرعية، حتى صار ذلك دَيْدَنَه كاملَ حياته.

حصوله على شهادة التطويع:

ولا غرو إذا هو ـ بفضل هذا التكوين ـ قد تفوّق في امتحاناته ومناظراته، وفي حياته العلمية والوظيفية بعد ذلك.

= أراني في حضوره من آيات النجابة ما يبلغ به موشى الأماني، ويسفر عن صبح التهاني. واستمر إلى أن نال البغية. وكتب في المحرم ١٣١٧هـ ـ محمد النخلي: **دفتر شهادات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور**: ٢٢.

(١) الخزانة العاشورية بمنزل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بالمرسى.

وأول هذه النجاحات الباهرة حصوله على شهادة التطويع في ٤ ربيع الأول ١٣١٧/١١ جويلية ١٨٩٩. وقد كتب له بذلك في دفتر دروسه شيوخ المجلس الشرعي الذين تتكوّن منهم لجنة الامتحان آنذاك. ونص الشهادة:

الحمد لله فاتح رموز العرفان، ومانح كنوز الفضل والإحسان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الفضلاء الأعيان.

أما بعد: فإن الفقيه النبيه الألمعي المشارك سي محمد الطاهر ابن عاشور، صاحب هذا الدفتر، ممّن تقدم لمجلس الامتحان السنوي الواقع بسراية المملكة عام التاريخ. وقضى بتقدّمه ما يلزم من واجبات فصول القرار الوزيري، المؤرخ في ٦ صفر و١٤ جوان الفارطين، الصادر في إجراء امتحان تلامذة جامع الزيتونة الأعظم - أدام الله عمرانه - الراغبين في الحصول على رتبة التطويع. ومن تلك الواجبات إقراؤه لدرس من **مختصر السعد** في المعاني والبيان من قول المصنف: «والتخصيص لازم للتقديم غالباً... إلى قوله: ويفيد في الجمع» وأنتج النظر أن يكون هذا المتقدم مستحقاً لرتبة التطويع. فأُذن له في ذلك لتتوفر رغبته العلمية ويجتهد في تحصيل الكمالات. والله ولي الإعانة، لا ربَّ غيره سبحانه، بتاريخ يوم الثلاثاء في ٤ ربيع الأنور و١١ جويلية ١٣١٧/١٨٩٩.

محمد بيرم، أحمد الشريف، إسماعيل الصفائحي، محمد الطيب النَّيفر[1].

دراسته العليا:

وبعد حصوله على شهادة التطويع عاد إلى حضور دروس شيخه

---

(١) دفتر دروس الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: ٣٠.

محمد النخلي. قرأ عليه **الوسطى** في العقيدة، وكتاب **المحلِّي على جمع الجوامع** في أصول الفقه، و**المطوّل** في البلاغة، و**الأشموني** في النحو. كان ذلك سنة ١٣١٨ بتقييد الشيخ. كما حضر صحبة صديقه الشيخ محمد الخضر حسين درس الأستاذ الشيخ عمر ابن الشيخ في **تفسير البيضاوي**، ودرسَ الأستاذ الشيخ محمد النجار لكتاب **المواقف**، ودرسَ الشيخ سالم لكتابَيْ **البخاري والموطأ** بشرحيهما. ومما لاحظه الشيخ الخضر حسين في زميله شدّةَ حرصه على العلم ودقّة نظره، متجليين في ملاحظاته وبحوثه. وقد سجل صاحب الدفتر بخطه في صفحة ٤١ من دفتره أنه أفاد من شيخه الإمام سالم بوحاجب أدباً وعلماً؛ قائلاً: قرأت صحيح الإمام البخاري، رحمه الله ورضي عنه، على شيخنا وشيخ مشايخنا العلّامة النحرير سيدي سالم بوحاجب المفتي المالكي... **بشرح شهاب الدين القسطلاني** رحمه الله، قراءة تحقيق بجامع الزيتونة، وقرأت عليه من **الموطأ** (أجزاء) **بشرح الشيخ الزرقاني** قراءة تحقيق[1].

الإجازات العلمية:

وكان من الطبيعي، بعد ملازمة هذا الإمام وصحبته، أن يتوّج ارتباطه به بنفحات من الإسناد زكيّة، وطرق من الرواية سنيّة. وذلك ما دعا الشيخ الإمام سالم بوحاجب إلى أن يكتب له في نهاية دفتره بالإجازة الشريفة قائلاً في غضونها: أكتفي بالإجازة بأنواعها المبيّنة في الأصول، لتأسيس المعارف على سند موصول... مَنْ تعلّقت همته بالمهم المذكور، وانتظمت رغبته منه في سلك السعي المشكور... محرز قصب السبق في الميادين العرفانية بلا منازع،

(١) نفس المرجع: ٤١.

(مَن) أحرز شرفي العلم والنسب، واسترقّ الألباب كلما تكلّم أو كتب، مَن تتشرف ببنوّته منّي الروح، وبتهذيبه ينمحي النقص وتندمل الجروح، الشيخ المدرس سيدي الطاهر ابن العمدة اللوذعي الماجد الزكي المهذب اليلمعي، سيدي محمد بن الهمام النحرير من تقاصر العصر والمصر أن يأتيا له بنظير، كما يقصر القلم واللسان في الإعراب عن فضل شيخنا الشهير، سيدي محمد الطاهر ابن عاشور المفتي المالكي، بَرَّد الله ضريحه، وأسكنه من الفردوس فسيحه.

فبناء على ذلك أقول، مقتبساً إنارة طرف الإيجاب من طرف القبول: قد أجزت لابننا المذكور جميع محفوظاتي وملحوظاتي من معقول ومنقول، في فروع أو أصول، إجازةً تامة مطلقة عامة. . . وأروي **صحيح** الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري عن العالم الفاضل المحدث الأديب أبي العباس الشيخ سيدي أحمد بن الطالب بن سودة، وهو عن شيخه مفتي الأنام وتاج الإسلام سيدي مصطفى بن محمد المالكي، الجزائري المنشأ، الإسكندري الموطن، وهو عن شيخه العلّامة مفتي الإسلام الشيخ علي بن عبد القادر، شُهِر بابن الأمير المتوفى ١٢٣٦، وهو عن شيخ المشايخ سيدي علي الصعيدي المتوفى ١١٨٥، وهو عن شيخه العلّامة محمد عقيلة المكي، وهو عن الشيخ حسن بن علي العجيمي، وهو عن الشيخ أحمد بن محمد العَجِل اليمني، وهو عن الإمام يحيى بن مكرم الطبري، عن الشيخ برهان إبراهيم بن محمد بن صدّيق الدمشقي، عن الشيخ عبد الرحيم بن عبد الأول الفرغاني ـ وكان عمره مائة وأربعين سنة ـ وقرأ **البخاري** على أبي عبد الرحمن محمد بن شاذ بخت الفرغاني، بسماعه لجميعه على الشيخ، أحد الأبدال، أبي لقمان يحيى بن عمار بن مقبل شاهان الخَتْلاني ـ وكان عمره مائة وثلاثاً وأربعين سنة ـ

وقد سمع جميعه عن محمد بن يوسف بن مطر بن صالح الفِرَبري، قال: أخبرنا محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري رحمه الله تعالى، وأفاض علينا من ينابيع علومه آمين. كتب هذه الإجازة سالم بوحاجب في الخامس والعشرين من رمضان ١٣٢٣[١].

وممّن منحه فضيلة الإسناد وشرّفه بربط حلقات اتصاله العالي بأكرم جناب، جدّه الوزير الشيخ محمد العزيز بوعتور الذي أجازه بكل مروياته سنة ١٣٢١/١٩٠٤. أجازه بسنده الجامع بين صحيحي البخاري ومسلم، كليهما عن طريق واحد هو طريق الفِرَبري. وهو ما حدّث به الشيخ محمد العزيز بوعتور، عن الشيخ محمد صالح الرضوي، عن عمر بن عبد الكريم، عن محمد بن سنّة، عن أحمد بن موسى بن عجيل، عن قطب الدين محمد النهرواني، عن محمد بن عبد الله الطاوسي، عن الشيخ المعمّر بابا يوسف الهروي، عن محمد بن شاذ بخت الفرغاني، عن يحيى الخَتْلاني، عن الإمام محمد بن يوسف الفربري، عن أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وعن أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري.

تذييل: وبهذا السند الأعزّ أروي عن الإمامين من طريق شيخي محمد الفاضل، عن أبيه الشيخ محمد الطاهر، عن جدّه محمد العزيز بوعتور[٢].

إجازات أخرى:

مثل: إجازة شيخ الإسلام محمود ابن الخوجة له.

---

(١) **دفتر دروس الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور**: ٤٢ ـ ٤٤.

(٢) إجازة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور المثبتة **بدفتر دروس الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة**: ٢١.

وإجازة العالم النابغ سيدي عمر بن أحمد ابن الشيخ ١٣٢٥/ ١٩٠٨[(١)].

ومن جميل عناية الله بي، وسابغ فضله عليّ، اتصالي بهذه الأسانيد كلها وبغيرها، في الخامس من رمضان ١٣٦٦ بالمرسى، من طريق مقام والدي، أستاذي وشيخي، عميد الزيتونة ومفتي الجمهورية رحمه الله الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور طيّب الله ثراه وتغمّده بواسع رحمته[(٢)].

تجربته في التدريس ونقده الذاتي لمنهجه فيه:

بجمع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بين علوم الرواية والدراية على أكمل وجه، وبتعَمُّقِه الفريد في علوم الوسائل وعلوم المقاصد على وجه شحذت به ملكاته الذهنية، وقدراته العلمية، ومداركه الذوقية اللسانية، وتصوراته الدقيقة للحقائق الشرعية، والآراء والأنظار المقصدية، عجِل - لا كما يعجل كل مُطَوَّع إلى حلقات التدريس من أجل أن ينتسب إلى هذا الجامع انتساب المتعلم والمعلم - ولكن ليبدأ طريق الإفادة، ويتمكن بعد من تدريس أمهات الكتب وأفانين العلوم، على منهج بديع، وأسلوب رفيع، كان يحدّث به نفسه من وقت التحاقه بهذا المعهد، للأخذ عن أشياخه، ونيل مختلف المعارف والآداب منهم وعن طريقهم.

فكان وهو يتوجّه في اليوم الأول إلى حلقة درسه، ليقوم بدوره المجيد في تعليم الأجيال وتلقينها مقوّمات المعرفة، وحقائق العلم، وجميل الأخلاق، وكمال التربية، وحسن الاستعداد، والتضلّع بالطاقات والكفاءات، لمواجهة الحياة والوقوف أمام التحديات،

---

(١) محمد العزيز ابن عاشور. **دائرة المعارف التونسية**: ١/ ٤١.

(٢) **دفتر دروس الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة**: ١١ - ٢١.

ومسايرة التقدم والرقي، بالأخذ بأسباب النهضة والقوّة، يراجع نفسه ويتحسّر على ما فاته بسبب ما مسّ التعليم الإسلامي من الوهن قائلاً: «وإنّي على يقين أنَّنِي لو أتيح لي في فجر الشباب التشبّع من قواعد نظام التعليم والتوجيه لاقتصدت كثيراً من مواهبي، ولاكتسبت جمّاً من المعرفة، ولسَلِمت من التطوّح في طرائق، تَبيّنَ لي بعد حينٍ الارتدادُ عنها. مع أني أشكر ما منحت به من إرشاد قيّم من الوالد والجَد ومن نصحاء الأساتذة. ولا غِنى عن الاستزادة من الخير[1].

ثم وهو في أول مراحل التدريس يعلّم طلابه مبادئ العربية وقواعد المنطق يشعر بالحيدة عن الحق، ويقوم مع الشيخ محمد الخضر حسين صديقه بنقد ذاتي، يستشعران به في دروسهما إضاعة الأوقات النفيسة عليهما، وعلى من وكل أمرهم إليهما بالتلقّي عنهما من الطلاب. فكتب الشيخ الخضر في رحلته الجزائرية مقالات صرّح فيها بأنّه كان ممّن ابتُلي في درسه باستجلاب المسائل المختلفة الفنون، متوكئاً على أدنى مناسبة، حتى أفضى الأمر إلى ألّا يتجاوز في درسه شطر بيت من **ألفية ابن مالك** مثلاً. فتراجع قائلاً: ثم أدركت أنها طريقة منحرفة المزاج عن الإنتاج[2].

وقال الشيخ ابن عاشور: وأنا عرَض لي مثل ذلك في تدريس **المقدمة الآجُرُّومية**. فكنت آتي في دروسي بتحقيقات من الشاطبي على **الألفية**، وفي درس **مقدمة إيساغوجي** أجلب مسائل من **النجاة** لابن سينا. ثم لم ألبث أن أقلعت عن ذلك[3].

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٩.

(٢) مجلة **السعادة العظمى**: تونس، عدد ١٩، شوال ١٣٢٣: ٣٠٠.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٠.

ويظهر أن الذي نبّههما إلى الترك بعد الإقدام ما كان عليه طلبتهم من سوء فهم، فإن عقولهم ومداركهم لم تمكّنهم من ذلك، كما أنهما ذَكَرا ما يقتضيه إصلاح خير الدين، ونص عليه القانون في الباب الثاني، الفصول ٧ ـ ٢٢ المتعلقة بالمنهج وبواجبات الأستاذ. ونص ذلك: «أن يضع المدرس نفسه في مستوى سامعيه، ويجعل لغته وتفسيره في متناول ذكائهم ودرجة تعلُّمهم»، إذ القصد تبليغ المعلومات إلى الطلاب وإفادتهم بها، لا الإغلاق على قلوبهم، والتعالي عليهم لإبهارهم، أو إظهار التنافس بينه وبين غيره من الأساتذة والمدرّسين.

وهكذا بعلم وافر غزير، وتطلّع إلى الإصلاح كبير، امتزجت حياة مترجَمنا رحمه الله في مراحل العمر كلها. وكانت وجوه تصرّفاته ومختلف نواحي أنشطته وأعماله متّسمة بالرصانة العلمية، والاستقلالية الفكرية، والالتزام بأحكام الشريعة والدين، والبصر بآيات الله في الكون، والتفتّح على ما يجري في أطراف العالم، وحبّ الخير للكافة، وبذل الجهد فيما ينفع الناس، وتدفّق العطاء. نلمس ذلك كلّه في حياته العلمية والإدارية والقضائية، وفي إنتاجه المتنوِّع الغزير.

درجاته العلمية وعمله في التدريس:

تقلّب الشيخ ابن عاشور في مراتب التدريس. ففي سنة ١٣٢٠/ ١٩٠٣ نجح في مناظرة الطبقة الثانية وتولّى مهام التعليم بصفة رسميّة بالجامع الأعظم.

وبعدها انتدب للتدريس بالمدرسة الصادقية في عام ١٣٢١/ ١٩٠٤، وبقي بها ١٣٢١/ ١٣٥١ ـ ١٩٠٤/ ١٩٣٢ خلا فترة مباشرته للقضاء.

وفي سنة ١٣٢٤/ ١٩٠٥ شارك في مناظرة التدريس للطبقة الأولى بجامع الزيتونة. وكان درسه في تلك المناظرة في الفقه.

وموضوعه: بيع الخيار[1].

وارتقت به همته العالية إلى العناية بجملة من الفنون، كان موفّقاً في الوقوف على دقائقها، مبرّزاً في استخلاص مقاصدها، متعاملاً مع مصادرها تعامل من تعدّدت مواهبه، واتسع أفقه الفكري. وكان قديراً، لا على الإحاطة بالمادة والكتاب بترديد ما علمه من ذلك فحسب، بل على النظر والمشاركة والنقد أيضاً لكل ما يقع تحت يده، وذلك بما خصّه الله تعالى به من سَعَة العارضة، وقوة الذاكرة، ودقة المقارنة والمناظرة بين مختلف المراجع والأقوال والآراء العلمية.

درّس **الشرح المطوّل** للتفتازاني، وكتاب **دلائل الإعجاز** للجرجاني في البلاغة، و**شرح المَحَلّي لجمع الجوامع** للسبكي في أصول الفقه، و**مقدمة ابن خلدون**، وهي كما لا يخفى من أمهات الكتب في نقد التاريخ وأصول علم الاجتماع، و**ديوان الحماسة** لأبي تمام. ودرّس أيضاً في الحديث **موطأ الإمام مالك**، وأقرأ **تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب**[2].

وقد تخرّجتْ بشيخنا العلامة محمد الطاهر ابن عاشور أجيالٌ كثيرة، كانت تجلس إليه في حلقة درسه بالمسكبة الأخيرة من بيت الصلاة بجامع الزيتونة، وكان مقرّ دروسه بين أبواب البلّور على مقربة من باب الشفا بجوار حلقة شيخه مقدَّم علماء الحنفية الشيخ محمد بن يوسف. فكانا رأس أئمة العلم بهذا المعهد، يحتشد الطلاب في حلقتيهما، يجلسون أسماطاً على شكل بيضوي دائري حول شيخيهما.

---

(١) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٣/ ٣٠٤.
(٢) محمد الخضر حسين. **تونس وجامع الزيتونة**: ١٢٥؛ الإجازة الفاضلية. **دفتر دروس الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة**: ١٥.

ويكون من بينهم الشيوخ المدرسون، والمتطوِّعون، وكبار الطلاب الذين يستعدون للمشاركة في امتحانات التطويع أو التدريس.

الوظائف الإدارية:

تمرّس رحمه الله، إلى جانب ذلك، بالأعمال الإدارية والوظائف الشرعية، التي أهّلته لها مواهبه الفائقة العالية، كما شارك في المؤسسات العلمية والثقافية، وأسهم في إدارتها وتنشيطها بعزم وهمّة.

عيّن عضواً بمجلس إدارة الجمعية الخلدونية سنة ١٣٢٣/ ١٩٠٥.

وحصل على خطّة العدالة في نفس التاريخ، وإن لم يباشرها فعلاً.

ولعنايته الفائقة بالكتب والمخطوطات شارك في اللجنة المكلّفة بوضع فهرست للمكتبة الصادقية، بوصفه عضواً، في محرم ١٣٢٣/ فبراير ١٩٠٥.

- وسمي نائب الدولة لدى النظارة العلمية سنة ١٣٢٥/ ١٩٠٧.
- وعضواً في لجنة تنقيح برامج التعليم سنة ١٣٢٦/ ١٩٠٨. وكَتَبَ تقريراً عن حالة التعليم، واقترح إيجاد تعليم ابتدائي إسلامي في مدن القيروان وسوسة وصفاقس وتوزر وقفصة.
- كما عيّن عضواً بمجلس المدارس، وبمجلس إدارة المدرسة الصادقية سنة ١٣٢٦/ ١٩٠٩.
- ثم تراس لجنة فهرسة المكتبة الصادقية ابتداءً من ربيع الأنور ١٣٢٧/ مارس ١٩١٠.
- والتحق بعد ذلك بمجلس إصلاح التعليم الثاني بجامع الزيتونة، فكان عضواً به سنة ١٣٢٨/ ١٩١٠.

- وفي السنة الموالية عيّن عضواً بمجلس الأوقاف الأعلى سنة ١٣٢٨/ ١٩١١.
- فعضواً في مجلس الإصلاح الثالث سنة ١٣٤٣/ ١٩٢٤.
- فعضواً في مجلس الإصلاح الرابع سنة ١٣٤٨/ ١٩٣٠.
- وبحكم وظيفته الشرعية، عُيِّن عضواً في النظارة العلمية وقاضياً أو كبير أهل الشورى في المجلس الشرعي.
- ثم شيخاً للجامع الأعظم سنة ١٣٥١/ ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣[1].
- وعاد إلى مباشرة مهامه على رأس مشيخة الجامع الأعظم سنة ١٣٦٥/ ١٩٤٥ ـ ١٣٧٢/ ١٩٥٢.
- وبإثر استقلال البلاد عيّن عميداً للجامعة الزيتونية سنة ١٣٧٥/ ١٩٥٦ ـ ١٣٨٠/ ١٩٦٠.

الوظائف القضائية الشرعية:

كانت تمتزج بهذه المهام الإدارية والإصلاحية وظائفه السامية الشرعية.

- اختير حاكماً بالمجلس المختلط العقاري سنة ١٣٢٨/ ١٩١١.

---

(١) وكان فصله عن هذه الخطّة بسبب دسائس خصومه ومنافسيه وما أبداه وحاوله من إصلاح غاض به المحافظين من شيوخ الزيتونة، فأبدوا معارضة صريحة لبرنامجه الإصلاحي. وألصقوا به فتوى التجنيس، التي لم تحرر أصلاً، ونسبوا جرمها إليه لتبغيض العامة والخاصة فيه.
انظر التقرير حول قضية التجنيس الموجه في ٢٩/ ٤/ ١٩٣٣ عن المقيم العام الفرنسي بتونس «منصرون» إلى وزارة الشؤون الخارجية بباريس. نقله إلى العربية حمادي الساحلي. راجع مجلة وثائق عدد (١) ١٩٨٤ تونس. المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والفني.

- عيّن قاضياً مالكياً بالمجلس الشرعي سنة ١٣٣٢ ـ ١٣٤٢/ ١٩١٣ ـ ١٩٢٣.

- عيّن مفتياً في رجب ١٣٤١/ مارس ١٩٢٣.

- عيّن مفتياً ثانياً مكلَّفاً بخطة باش مفتي سنة ١٣٤٢/ ١٩٢٤.

- وارتقى بعدها إلى خطة كبير أهل الشورى سنة ١٣٤٦/ ١٩٢٧.

- فشيخ الإسلام المالكي سنة ١٣٥١/ ١٩٣٢[1].

- باشر هذه المهام كلها بحكمة وجِدٍّ وحزم.

وقد انتخب عضواً بالمجمعين: مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة ١٩٥٠، والمجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٥٥. وكانت له كتابات وتحريرات في مجلتيهما، وبغيرهما من المجلات العلمية بالشرق، **كالموسوعة الفقهية** بالكويت، التي كان يصدرها الشيخ مصطفى الزرقاء، ومجلة **الهداية الإسلامية** بالقاهرة، وعدد من الصحف والمجلات الأخرى بالشرق **كالمنار**، وبتونس **كالسعادة العظمى**.

تلفَّتَ فوقَ القائمين فطالَهم	تشوّف بسّام إلى الوفد قاعد
جهيرُ خطاب، يخفِض القومُ عنده	معاريض قول كالرياح الرواكد
يخصّون بالتبجيل أطولهم يداً	وأظهرهم أكرومة في المشاهد
ولم أرَ أمثال الرجال تفاوتت	إلى الفضل، حتّى عدّ ألف بواحد

وقد تزوج سليلة المجد والشرف ابنة نقيب الأشراف بتونس سيدي محمد محسن. وكان له ثلاثة بنين؛ هم العلّامة البحر محمد الفاضل ابن عاشور، والسيدان الجليلان عبد الملك، وزين العابدين

---

(١) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٣/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥؛ محمد العزيز ابن عاشور. **دائرة المعارف التونسية**: الكراس ١/ ٤٠ ـ ٤٣.

رحمهم الله، وبنتان. وكانت وفاته بالمرسى عن ٩٤ سنة يوم الأحد ١٣ رجب ١٣٩٤/١٢ أغسطس ١٩٧٣. ووري رحمه الله التراب في مقبرة الزلاج من مدينة تونس.

مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

فمما نعته به صديقه الإمام الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر قوله: «وللأستاذ فصاحة منطق، وبراعة بيان. ويضيف إلى غزارة العلم وقوّة النظر، صفاءَ الذوق، وسعة الاطلاع في آداب اللغة... كنت أرى فيه لساناً لهجته الصدق، وسريرة نقيّة من كل خاطر سيِّئ، وهمّة طمّاحة إلى المعالي، وجِداً في العمل لا يَمَسه كلل، ومحافظة على واجبات الدين وآدابه... وبالإجمال ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم»[1].

وذكره العلّامة الشيخ العالم اللغوي الأديب محمد البشير الإبراهيمي قائلاً: «عَلَم من الأعلام الذين يعدّهم التاريخ الحاضر من ذخائره. فهو إمام متبحِّر في العلوم الإسلامية، مستقلّ في الاستدلال، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحمّلها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع على المنقول منها. أقرأ وأفاد، وتخرّجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي.

وهذه لمحات دالَّة في الجملة على منزلته العلمية، وخلاصتها أنه إمام في العلميات لا ينازع في إمامته أحد.

وأما عن دوره الإصلاحي المتميز فقد ذكر «أن الذين يثيرون في وجهه الغبار، أو يضعون في وجهته العواثير لمجرمون، وإنا إن

---

(١) محمد الخضر حسين. **تونس وجامع الزيتونة**: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٣/٣٠٦.

شاء الله للأستاذ الأكبر في طريقه الإصلاحي لمؤيدون وناصرون»[1].

ودرس العلماء والمفكرون كُتب الإمام وآثاره، وتأثروا بها أيما تأثر، فقال عنه الداعية المصلح الشيخ محمد الغزالي: هو رجل القرآن الكريم، وإمام الثقافية الإسلامية المعاصرة... الرجل بدأ يتكلم عن اللغة، ويتكلم بها أديباً... أقرأُ كلماته في **التحرير والتنوير** فأستغرب لأنه وطأ كلمات مستغربة وجعلها مألوفة، وحرر الجملة العربية من بعض الخبات الذي أصابها في أيام انحدار الأدب في عصوره الأخيرة. ولكن الرجل لم يلق حظه... ابن عاشور لا يمثل صورة من اللحم والدم، إنما يمثل تراثاً أدبياً علمياً عقائدياً أخلاقياً[2].

وتحدث الأستاذ الدكتور مصطفى زيد عنه بعد سبع سنين من إصداره الطبعة الأولى من كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**، معجَباً بتصرفاته وطريقته في الحديث عن المصلحة قائلاً: وتمضي الأعوام فلا نرى في المصلحة كلاماً ذا وزن حتى خرج علينا شيخ جامع الزيتونة السيد محمد الطاهر ابن عاشور بكتابه **المقاصد**[3].

وعن الكتاب نفسه يقول الأستاذ الدكتور البوطي: من أهم ما يمتاز به هذا الكتاب فيما أعتقد، أنه أول مؤلف يعالج موضوعاً من أبرز وأهم الموضوعات في أصول الفقه، ألا وهو مقاصد الشريعة الإسلامية، ويفرده بالبحث والتحليل... لا ريب أن صنيع العلامة المرحوم ابن عاشور يعد تأسيساً كبيراً لذاتية هذا العلم ورسماً لإطاره الذي ميزه عن غيره[4].

---

(١) **ذكرى الإمام** (وزارة الشؤون الثقافية: إدارة الآداب).

(٢) **مجلة الوعي الإسلامي**، عدد ٢٨، أبريل ١٩٨٦، السنة الحادية عشرة، ص٤٤.

(٣) **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**. دار الفكر العربي. ط. (١) مصر ١٣٧٤/ ١٤٥٤. ص٢٣٥.

(٤) **مجلة الوعي الإسلامي**: ٤٥ ـ ٤٦.

أما الأستاذ الدكتور سعيد الأفغاني فقد كتب عنه قائلاً: هو خطوة سديدة نحو إنشاء علم أصول الأصول في الفقه[١].

وقفى على هؤلاء الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار الذي وصف كتاب **المقاصد** بأنه تطوير وتهذيب[٢].

ودعا البحثُ في مقاصد الشريعة والنظر في جملة مما كتب عنها إلى الانتهاء إلى مقالة الأستاذ الدكتور إسماعيل الحسني في مقارنته بين مقاصد الشاطبي في **الموافقات ومقاصد الشريعة الإسلامية** عند الإمام الأكبر. قال: فقد اعتقدت أنه لم يعد هناك مجال للبحث في مقاصد الشريعة كبحث متميز في علم الأصول لأن الإمام الشاطبي لم يترك جانباً من جوانبه إلا استوفاه وأتقنه. واستقر في ذهني بسبب ذلك أن البحث في المقاصد لن يتجاوز توضيح ما سطره رُواد الفكر المقاصدي من الأصوليين وخاصة الشاطبي... إلا أني ازددت شكاً في هذا التصور كلما أمعنت في دراسة فكرة المقاصد الشرعية عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور من خلال أهم مؤلفاته... واقتنعت اقتناعاً كاملاً بأني إزاء نظرية في المقاصد الشرعية بعدما تردد أصولها إلى تراث المقاصد، تعمل أيضاً على مراجعته وتكميله[٣].

ومما يمكن أن نفسر به حياة العلم والجد التي لازمها طول حياته ننقل عن الإمام الأكبر قوله عن نفسه: «إن مزية العلم وشرفَ الانتساب إليه، أمر بلغ من اليقين والضرورة مبلغاً يقصر عنه البيان، وينقص قدره محاولةُ إقامة البرهان، بعد أن توجه الله تعالى به إلي

---

(١) على هامش كتاب **تلخيص إبطال القياس** من تحقيق إحسان عباس. جامعة دمشق ١٩٧٠.

(٢) **مجلة الوعي الإسلامي**. نفس العدد.

(٣) ا.د. إسماعيل الحسني. **نظرية المقاصد عن الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**. ص١٩. ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١٦/ ١٩٩٠.

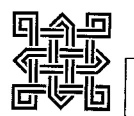
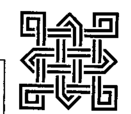
نبيه الكريم، وهو الذي علّمه ما لم يكن يعلم، وزكّاه بأنه على خُلُق عظيم، وعلى صراط مستقيم، فقال: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ قولاً جعل طَلَبَ العِلْم، والحرصَ عليه، والاستزادةَ منه، أعظمَ مطلوب لأشرف موجود. وبذلك كان العلم تاجَ نبوَّته، وشعارَ ملّته.

وإني أحمد الله على أن أودع فيَّ محبةَ العلم، والتوقَ إلى تحصيله وتحريره، والأنسَ بدراسته ومطالعته، سجيةٌ فُطرت عليها، فخالطت شغاف قلبي، وملأت مهجتي ولُبّي، وغرزت فيّ غريزة نمّتها التربية القويمة التي أخذني بها مشايخي طيب الله ثراهم، وطهر ذكراهم، ممن جمع أبوّة النسب وأبوّة الروح، أو ممَّن اختصّ بالأبوة الروحية وحدها؛ حتى أصبحتُ لا أتعلَّقُ بشيء من المناصب والمراتب، تعلُّقي بطلب العلم، ولا آنسُ برفقةٍ ولا حديث أُنْسِيَ بمسامرة الأساتيذ والإخوان في دقائق العلم ورقائق الأدب؛ ولا حبِّب إليّ شيء ما حُبّبت إليّ الخلوة إلى الكتاب والقرطاس، متنكّباً كل ما يجري حولي من المشاغل. فلا تكاليف الحياة الخاصة، ولا أعباء الأمانات العامة التي حُمّلتها فاحتملتها، في القضاء وإدارة التعليم، حالت بيني وبين أُنسي في دروس تضيء منها بروق البحث الذكي، والفهم الصائب بيني وبين أبنائي من الطلبة الذين ما كانوا إلا قرَّة عين وعُدَّة فخر، ومنهم اليوم علماء بارزون، أو في مطالعات وتحارير أخلص فيها نجيّاً إلى الماضين من العلماء والأدباء، الذين خلفوا لنا في آثارهم الجليلة ميادين فسيحة ركضنا فيها بالأفهام والأقلام، ومرامي بعيدة سدّدنا إليها صائب السهام.

فالحمد لله الذي بوّأنا، بين الماضين من أسلافنا والآتين من أخلافنا، منزلة مَن تلقّى الأمانة فأدّاها، وأوتي النعمة فشكرها ووفّاها»[1].

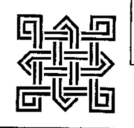
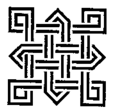
---

(١) من كلمته التي ألقاها أمام الرئيس بورقيبة يوم إسناده أول جائزة رئاسية إليه.

القسم الثالث

حركات الإصلاح في ربوع المشرق والمغرب



حركة إصلاح التعليم بالجامع الأعظم

فمن بداية الدولة الحسينية التفت الأمراء إلى العناية بجامع الزيتونة ورجال العلم به. فكان ذلك شأنَ مؤسس الدولة الأمير حسين بن علي، وشأنَ ثلة من الأمراء من بعده، مثل الباشا علي باي الأول، وكان بذلك إعمارٌ ونسخٌ لما سبقه من إهمال وإغفال في عهد الدولة المرادية.

المراحل الأولى للإصلاح في عهد المشير أحمد باي الأول (١٢٥٣/١٨٣٧ ـ ١٢٧٢/١٨٥٥):

سبق لنا التنويه بما أظهره المشير أحمد باي الأول من اعتناء بهذا المعهد الذي زوّده بخزائن نفيسة من الكتب، وَقَفَها على طلبة العلم به. كما أصدر أمراً عليّاً ١٢٥٨/١٨٤٢ في تنظيم التعليم به، وترتيب دروسه، وتعيين هيئة من العلماء هي النظارة العلمية، المتكوّنة من شيخ الإسلام وباش مفتي المالكية، ومن القاضيين الحنفي والمالكي، لمراقبة سير الدراسة والإشراف عليها. وضَبَط أمر ترتيبَ تدريس العلوم بالجامع، وحفظ المكتبة، والمحاسبة على مالية التعليم. وهذا الترتيب مثبت بالمعلّقة الواقعة بجوار باب الشفاء بالجامع. ولئن كان الشيوخ المدرّسون يمثلون الطبقة الأولى من جهاز التعليم، فقد أحدث الأمر العلي الصادر سنة ١٢٦٥/ ١٨٤٨ طبقة ثانية لهم. وكان التقدم من هذه الطبقة إلى الأولى

مشروطاً بالانتساب إلى الثانية، وموكولاً لاختيار النظارة. ثم حُكِّمت المناظرة العلمية بين من يروم من المتنافسين الالتحاق بالطبقة العليا.

ولكن هذا النظام اختلّ بعد وفاة المشير أحمد باي الأول، وقصّر كثير من الشيوخ في القيام بواجباتهم.

بداية الإصلاح في عهد المشير محمد الصادق باي (١٢٧٦/ ١٨٥٩ ـ ١٢٩٩/ ١٨٨٢):

تلافى المشير محمد الصادق باي الوضعَ، وأظهر بإشارة من أعضاده عناية بالزيتونة. وأسّس برواق جامع الزيتونة المكتبة الصادقية، الشهيرة بالعبدلية سنة ١٢٩٢/ ١٨٧٥. وتولّى وزيره خير الدين ضبط أحوال الدروس والمدرّسين بالجامع الأعظم، وأسقط ضريبة المجبى على المنقطعين لطلب العلم.

وقد يكون الدافع لمثل هذه التصرّفات محاكاة كبار الملوك والسلاطين في الدول الأخرى، أو الرغبة في التقرّب من الرعية، وحُسن الذِّكر.

صدمة الاحتلال:

في خلال الفترة التي تقدّمت انتصاب نظام الحماية الفرنسية بالبلاد التونسية، وتقاطُرِ الأوروبيين وخاصة الفرنسيين منهم على تونس العاصمة، واتخاذهم حيّاً متميزاً بها عمراناً ونضارةً وبهجة حياة، بدا الفارق العظيم والبون الشاسع بين بؤس الحياة الأهلية، ونعمة الحياة الأوروبية التي لم يستطع اللحاق بها إلا كبار الموسرين وعظماء الحكام.

وظهر الأطباء والصيادلة والمهندسون الغربيون بمظاهر تفوّقهم في العلوم الطبيعية، وسبقهم في ميدان الحياة العملية. وفاضت على البلاد الثروات الأجنبية، بسعة معاملاتها وقوانينها الغربية المغرية. وبدأ نظام الدولة في الإدارة والقضاء يتطوّر بالاقتباس من الأساليب الغربية، وترك ما كان سائداً من الأحكام الشرعية والتقاليد القومية[1].

يقظة الشعب:

هنا توقّف الشعب والعلماء والحكام جميعاً، وأصابتهم هزة الاحتلال، وتملّكتهم الحيرة، واتجهوا جميعاً إلى تدارك الأمر، كلٌّ على شاكلته، وبالوجه الذي يراه ويختاره. فصرفوا عنايتهم إلى شتى المجالات يرعونها، ويبذلون الجهد لإصلاحها. وامتدت أيديهم إلى المدرسة الأم، المعهد الديني، جامع الزيتونة الذي أصابه الشلل، وأصبح غير قادر على تهيئة الخريجين لمواكبة التطوّرات الجديدة التي شملت كل جوانب الحياة، ولا على التقدّم بخطى دقيقة وموزونة للخروج بالبلاد من التخلّف، ولا على الصمود كثيراً أمام الاتجاهات الخطيرة.

وكان حتماً أن يحرِّك الإصلاحُ مشاعرَ الراشدين فيزيلون الفساد ويقضون على أسبابه في كل مجالات الحياة. فالإصلاح عند أهل اللغة هو إزالة الفساد أينما ظهر. وقد يتجاوز الإصلاح إلى التجديد والتطوير كما سيأتي. وجعل اللغويون وعلماء الاجتماع لمصطلح الإصلاح فرعين: أحدهما يتعلق بالفرد، وثانيهما بالأمة. وفصّل الشيخ ابن عاشور المصطلح بنوعيه الخاص والعام في كتابه **أصول**

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الأدبية والفكرية بتونس**: ٢٤ ـ ٢٥.

النظام الاجتماعي في الإسلام. واستُعمل الإصلاح مضافاً إلى أشياء كثيرة كإصلاح البناء وإصلاح الماء، ماء الشراب، وإصلاح العيش. ومن هذه الدلالة العامة جاء الإصلاح الاجتماعي. وهو ما تقدمت الإشارة إليه، والإصلاح الاقتصادي والمالي والسياسي وإصلاح التربية والتعليم.

وقد تحركت مختلف الطبقات والعناصر لإصلاح التعليم الزيتوني. وهذا ما حدا بخير الدين إلى تكوين لجنة لتنظيم الدروس بجامع الزيتونة، والنظر في شؤون الشيوخ والطلبة من جهة، كما قام بتأسيس المدرسة الصادقية من جهة ثانية في ٤ ذي الحجة ١٢٩١/ ١٣ يناير ١٨٧٥. وعلى إثره سعى روّاد الإصلاح من حوله إلى تأسيس الجمعية الخلدونية سنة ١٣١٤/ ١٨٩٧. وقامت حركة الشباب التونسي بالعمل على إنشاء وتطوير الحركة الطالبية الزيتونية[1].

ترتيبات خير الدين:

كان عمل خير الدين في هذا المجال متأثراً بالمنهج الذي دعا إليه في كتابه **أقوم المسالك**. نزع فيه منزع الرصانة والتجديد: الأصالة والتفتح. وكان من نتائج همّة هذا الوزير، بعد سنة من إنشائه للجنة الإصلاح الزيتوني التي تولّى رئاستها بنفسه، فراغ هذه اللجنة من عملها في ذي القعدة ١٢٩٢/ جويلية ١٨٧٥.

وقد ضَمَّت لجنةُ تنظيم التعليم ووضع القوانين للزيتونة، إلى جانب الوزير خير الدين رئيساً، عدداً من أنصار دعوته من أهل العلم ورجال الحكومة، فكانت تتركب من الشيخ محمد العزيز بوعتور وزير

---

(١) محمد مختار العياشي. **البيئة الزيتونية**، ترجمة حمادي الساحلي: ٢٤.

القلم، والشيخ أحمد ابن الخوجه المفتي الحنفي، والشيخ محمد الطاهر النيفر القاضي المالكي، والشيخ عمر ابن الشيخ مدرس، والشيخ محمد بيرم مدرس، والسيد العربي زروق.

ودخل الأمر حَيِّز التطبيق بعد ستة أشهر من التاريخ المذكور. ويتكوّن قانون تنظيم الزيتونة من خمسة أبواب، تشمل سبعة وستين فصلاً:

الباب الأول: يُعنى بالدراسات والكتب الواجب دراستها: ص ١ ـ ٦.

الباب الثاني: يضبط واجبات المدرّسين، ويحدّد حصة الدرس بينهم بساعة ونصف الساعة: ص ٧ ـ ١١.

الباب الثالث: ينظم شؤون الطلاب، ويقتضي منهم أن يكونوا مصطحبين لدفاتر الشهادات التي يسجل بها حضورهم الدروس، ونتائج امتحاناتهم. وهي الوثيقة المعتدّ بها لإعفائهم من ضريبة المجبى، ومن الخدمة العسكرية: ص ١٢ ـ ٣٢، كما يلزمهم النظام الحزم وحسن السلوك ومراعاة حرمة المعهد.

الباب الرابع: يحدِّد طرق مراقبة العمل وسير الدروس بالجامع، وأحوال الطلبة وسلوكهم. وقد عهد بذلك إلى هيئة أسسها القانون، هي هيئة النظارة العلمية: ص ٣٣ ـ ٥٣. وجعل الامتحان سنوياً يبدأ في ١٣ يونيو من كل سنة بمقر الحكومة بدار الباي، بحضور موظف حكومي.

الباب الخامس: مخصص لشؤون المكتبة وترتيبها وسير العمل بها.

ثم صدر بعد هذا الأمر أمر جديد بعد شهر واحد من صدور

الأمر الأول. وهو يكِل مهمة تطبيق ما جاءت به الترتيبات إلى أمير الأمراء حسين وزير التعليم العمومي[1].

ويمتاز ترتيب خير الدين بأنه أكثر من عَدَدِ العلوم التي تدرس بالجامع الأعظم، وحدّد كيفية ابتداء تعليم التلميذ، والعلوم التي يتلقاها أولاً، ومراتب التدريس للكتب، وشهادات الحضور، والسيرة، وترتيب التعليم من حفظ وفهم، كما حدَّدَ للدرس حصة زمانية، وللمدرسين صفة تقرير الدرس، وترتيب الدرس من قواعد وشرح وقراءة وتمرين، وجعلت طريقة التدريس طريقة الإملاء[2]، وجعل الامتحان لتحصيل شهادة التطويع (نهاية للتعليم الثانوي) لمن زاول الدراسة بالجامع المدة المحددة وشهد له الشيوخ بذلك.

كان أول من شارك في هذا الامتحان ١٣١٧ شيخنا الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور. وكانت شهادة التطويع، شهادة للخرّيج الحاصل عليها بكونه ذا ذهن قوي، وعقل مدرك للحقائق، قدير على إيصالها إلى أذهان طالبيها. وهي تخوِّله التصدّي للإقراء[3]، كما أحدث المناظرة بين المترشِّحين للحصول على خطة التدريس الرسميّة، وأوكل المراقبة العامة للنظار ولنواب الحكومة لسائر الأحوال العلمية، وللمطبوعات.

---

(١) فان كريكن (ج.س). **خير الدين والبلاد التونسية**. تعريب البشير ابن سلامة: ٢٠٣.

(٢) هي المعروفة اليوم بطريقة المحاضرة، وهي التي كانت تدور في المجالس، وتعرف بالأمالي، كأمالي المبرد، ومجالس ثعلب، وأمالي ابن الشجري، وأمالي القالي، ونحوها.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٢٣٦، ٢٣٩.

ثم تلا هذا قانون ثانٍ عزّز الأول، كان به ترتيب النظارة، وتسمية مستشار للمعارف ونائبَيْن عنه لمراقبة أحوال التعليم وإجراء التراتيب[1].

من رواد الإصلاح: محمد البشير صفر، رئيس الجمعية الخلدونية:

أما رواد الإصلاح من أنصار الوزير خير الدين، ومن غير الزيتونيين، فأبرزُهم وأقدرُهم رئيسُ بعثة المدرسة الصادقية إلى فرنسة محمد البشير صفر. يقول صاحب **تراجم الأعلام** عنه: اقتنع بوجوب تلبية داعي الواجب، فترك هو وأصحابه مواصلة الدراسة بفرنسة ليتولى بنفسه التوسط بين الأقلام العربية في الإدارة التونسية، والقلم الفرنساوي في إدارة الحماية. وعُهد إليه بإدارة فرع المدرسة الصادقية. وأنشأ علي بوشوشة صحيفته الأسبوعية **الحاضرة** في ٢٤ من ذي القعدة ١٣٠٥/ ٢ أوت ١٨٨٨.

فكان محمد البشير صفر ركنَ التفكير والتحرير في هذه الصحيفة إلى جانب مؤسسها، ومن أبرز أعماله: خدمته للنهضة الفكرية، وسعيه في تأسيس الجمعية الخلدونية سنة ١٣١٤/١٨٩٦. وقد اضطلعت الخلدونية بمهام كبيرة: منها دروسها الحرة، لما كان من العلوم مهجوراً في التدريس بالجامع الأعظم، من علوم اجتماعية ورياضية وطبيعية.

وتزاحم طلاب الزيتونة على دروسها، وأقبلوا على محاضرات الأستاذ محمد البشير صفر في التاريخ. فكانت تغص بهم القاعة

---

(١) انظر **شرح الترتيب وتحليل مواده**: ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٩٦ - ٩٧، ١١٨.

الكبرى للجمعية. وبرز دور هذا الأستاذ الإصلاحي العملي بسدّ الثغرات، وحسن توجيه الطلبة في مجالات الحياة، حتى نال الزعامة المطلقة، والإجلال العظيم، من الشبيبة الصادقية وطلبة الجامع الأعظم جميعاً[1].

وعلى غرار هذا المصلح، وبروح متوثّبة إلى التغيير والتكميل، سار الشيخ ابن عاشور، تدفعه همته العالية وروحه اليقظة، داعياً أمير البلاد، عند عودته من رحلته الباريسية، إلى وجوب العناية بجامع الزيتونة الأعظم وتعزيزه.

وقد سبقت الإشارة إلى ذلك بذكر قصيدته الميميّة في تحية القدوم.

طلبة الجامع الأعظم:

حرص طلبة العلم على الإصلاح ونادوا به. وبرز هذا جلياً بإعلان الإضراب في ربيع الثاني ١٣٢٨/أبريل ١٩١٠، مطالبين بتجديد برامج التعليم المعمول بها بالجامع الأعظم. وتتلخّص مطالبهم في:

١ - إعادة تنظيم التعليم الزيتوني وإصلاحه، من حيث المناهج الدراسية، والأساليب التربوية، مع الإلحاح على إدماج بعض المواد الضرورية في برامج الدراسة كالتاريخ والجغرافية، وعلى تعديل بعض المواد التقليدية المملّة.

٢ - إحداث شهادة ختم الدروس للمرحلة الأولى من التعليم الزيتوني «الأهلية».

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **تراجم الأعلام**: ١٩٧ - ٢٠٦.

٣ ـ مراقبة حضور المدرسين[1].

٤ ـ إعفاء الطلبة من المجبى، ومن الخدمة العسكرية.

الشيخ ابن عاشور والإصلاح:

كانت هذه المطالب وما يرتبط بها حاضرة ماثلة في ذهن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. وتوفّرت أسباب ذلك لديه:

منها ما هو معروف بين الخاصة والعامة، وفي الأوساط العلمية الزيتونية، وحتى في الأوساط السياسية والاجتماعية. وهي إصلاحات الوزير خير الدين.

وما كان يتلقاه مباشرة من آراء جدّه الوزير، وتصرّفاته بشأن إصلاح الزيتونة. وقد كان جدّه الوزير من علماء الزيتونة، تخرّج من بين عرصاتها، واغتذى بلبانها بالأخذ عن أشياخها، وتردّد طالباً على حلقات العلم بها، ثم تولّى تفقّدها وهو وزير، كما تولّى بنفسه الإشراف على اللجنة الأولى لإصلاح التعليم بجامع الزيتونة سنة ١٣١٦/١٨٩٨.

وما لاحظه الشيخ ابن عاشور بنفسه، وهو طالب ومدرس بالجامع الأعظم، من مسيس الحاجة إلى الإصلاح في مجالات عديدة مختلفة.

ومنها ما دعاه إلى المعالجة الفعلية لقضايا الإصلاح، وهو نائب الدولة لدى النظارة العلمية ١٣٢٥/١٩٠٧، ثم وهو قاضٍ، بوصفه عضواً في هيئة تلك النظارة، ثم بوصفه شيخ الإسلام، والشيخ المدير للجامع الأعظم.

---

(١) مختار العياشي. **البيئة الزيتونية**، ترجمة حمادي الساحلي: ٢٦.

كان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يدرك مدى العلاقة بين رجال العلم والإصلاح. فالشيوخ لم يكونوا يكترثون بالتعديل أو التغيير لتعليمهم من تلقاء أنفسهم، أو يظهرون الاهتمام به والالتفات إليه، إلا ما كان منهم بعد تأسيس الجمعية الخلدونية في ١٨ رجب ٢٤/١٣١٤ ديسمبر ١٨٩٦، كما كان يدرك موقف المشائخ وما يتلقون به مساعي المصلحين من الحكومة بالتذمر والضجر. لا يحملهم على ذلك إلا حرصهم على حرية التصرّف في معهدهم، كما كان أسلافهم، وعدم التقيّد بنظام أو التزام بترتيبٍ ينشأ عنه تدخّل في الدين ومنهج تلقينه وطريقة نشره وتعليمه. ومن ثَمّ لم يعيروا الإصلاحات الثانية اعتباراً، ومضوا مستهينين بها، ومخالفين لها، مجدّدين بذلك موقفهم الذي وقفوه قبل من إصلاحات المشير أحمد باي الأول.

وانكمش خير الدين عن المضي في إصلاحه، تاركاً أشياء كثيرة لم يتمّها، كما توقّف المسؤولون في قطاع التعليم من رجال الحماية عن المشاركة في جهود الإصلاح، لما تقدّم به رجال العلم بالزيتونة من وصفهم للإصلاحات بكونها بدعة. وبدأ الشقاق يظهر بين الطرفين المحافظ والإصلاحي؛ فازداد الأول تمسكاً بموقفه، وأبدى دعاة الإصلاح رغبتهم في التغيير والتجديد وإصلاح التعليم العربي الإسلامي على وجه لا يزيل عنه صبغته المحمودة عند عموم الأمة. وقابل الجانب الفرنسي هذه الدعوة بالإنكار والإعراض، وقال مدير التعليم العمومي: أرجعوا تعليم جامع الزيتونة إلى المشايخ الأربعة وخلّوا بينهم وبين جامعتهم[(١)].

---

(١) ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١١٩ ـ ١٢٠، ١٥٠.

حركات إصلاح التعليم في القرن ١٤/ ٢٠ في ربوع المشرق والمغرب:

إنا حين نؤكد على ارتباط الشيخ ابن عاشور بشيخيه النخلي وبوحاجب، لطول ملازمته لهما، وإفادته منهما، وسيره على وفق منهجيهما في العمل الإصلاحي، لا ننسى ما يشدّه من عرى المودة أو يصل بينه وبين رواد الفكر الإصلاحي في عصره. فقد كان له ارتباط متفاوت، إما مباشرة برجال الإصلاح في العالم العربي والإسلامي، وإما بما ذاع عن بعض قرنائه في هذا المجال من آراء واجتهادات وأفكار، لفتت الأنظار إليهم، واقتضت الاتصال بهم أو التعرف عليهم.



١ ـ الأستاذ الإمام محمد عبده

هو الأستاذ الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية، وزعيم الإصلاح بالأزهر الشريف. تأكدت به صلته عند زيارته الثانية لتونس في رجب ١٣٢١/أوت ١٩٠٣. وحصل من التجاوب بينهما ما جعل القادم ينظر إلى العالم الشاب، نِظرة إعجاب لزكانته، ورجاحة عقله، وبعد نظره، وقدرته الفائقة البيانية، وحُسن تدبيره، وكريم مواهبه، ناعتاً إياه بسفير الدعوة في الجامعة الزيتونية. وحمل ذلك الشيخ ابن عاشور على التنويه بالزائر الكبير، والحفاوة به، والإشادة بمكانته العلمية، وآرائه وأفكاره الإصلاحية. ونحن نعلم أن هذا الأستاذ رغم اختياره في الإصلاح المنهجَ الثوري الذي اشتهر به، كانت له مبادئ وآراء عمل على نشرها والدعوة إليها ونفع الناس بها. ومجملها في مجال التربية والتعليم ما يعرب عنه قوله:

«أمر التربية هو كل شيء... وعليه يُبنى كل شيء... وكل مفقود يفقد بفقد العلم، وكل موجود يوجد بوجود العلم. وأي إصلاح للشرق والشرقيين لا بد أن يستند إلى الدين، حتى يكون سهل القَبول، شديد الرسوخ، عميق الجذور في نفوس الناس. والناس في التعليم طبقات ثلاث: العامة، والساسة، والعلماء. ويجب تحديد ما يلزم لكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث من التعلم كمّاً ونوعاً»[١].

---

(١) د. محمد عمارة. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**: ١/ ١٥١.

وطريق ذلك في إصلاح التعليم الديني قوله:

«يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى. والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية بل هي أفضلها على الحقيقة»[1].



(١) نفس المرجع: ١/١٧٩.

٢ ـ الأستاذ محمد كرد علي

هو الأستاذ محمد كرد علي، رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق. ١٢٩٣/١٨٧٦ ـ ١٣٧٢/١٩٥٣. كان رئيساً لديوان المعارف ثم وزيراً للمعارف. وهو الذي يقف بين فرقتين: فرقة أنصار القديم من المتدينين الذين لا يعترفون بغير علوم الدين التقليدية، وبين أنصار الفرقة الحديثة الذين لا يريدون الأخذ بفنون الغرب العسكرية والتقنية فحسب، وإنما أيضاً بجملة مُثُله وفلسفته وعاداته، فيعلنها مدوية:

«ها قد أصبحنا بعد هذا النزاع بين علوم الدين وعلوم الدنيا والأمة شطرين: شطر هو إلى البلاهة والغباوة، وشطر إلى الحمق والنفرة. نسينا القديم ولم نتعلم الجديد. ومن الغريب أن معظم المستنيرين بقبس العلوم الأوروبية منا لا يرجعون إلى آداب دينهم، ويميلون في الظاهر والباطن إلى أن يكون الدين فقط جامعة تجمع الأمة على مثال الجامعات السياسية والجنسية... وهذه حالة هؤلاء مع أولئك. وستكون الغلبة لأنصار الحديث إذا لم يقم خصومهم بلمّ شعثهم على صورة معقولة مقبولة... وبين هذين الفريقين فريق ثالث اختار الوسط بينهما. فلم يَرَ طرح القديم كله، ولا الأخذ بالحديث بجملته، بل آثر أن يأخذ المنافع من كل شيء ويضم شتاته»[1].

❁ ❁ ❁

---

(١) محمد كرد علي. **القديم والحديث**: ٣.

٣ ـ الشيخ محمود شكري الآلوسي

ونَعُدُّ من كبار علماء العراق الشيخ محمود شكري الآلوسي ١٢٧٣/١٨٥٦ ـ ١٣٤٢/١٩٢٤. عاش مناصراً للسلفية، محاولاً الجمع بين النصوص الشرعية والقضايا العلمية المعاصرة كالتي يقوم عليها علم الفلك. فإن خالفت هذه النصوصَ لم يلتفت إليها، ولم يؤوِّل النصوص لأجلها. وهو لذلك يأخذ بمنهج ابن رشد في **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. وهو يقول بحركة دوران الأرض اليومية والسنوية حول الشمس، ويعتبر هذه مركز نظامها، وأن الأرض إحدى الكواكب السيارة، وهي سابحة في الجو معلقة بسلاسل الجاذبية، وقائمة بها كسائر الكواكب، لا أنها كما ذهب إليه بطليموس في الأفلاك كالمسامير في الباب، إلى غير ذلك من قواعدها المشهورة وقوانينها المذكورة، التي رآها لا تعارض الكتاب والسنة. فالعقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح، بل كل منهما يصدّق الآخر ويؤيده[1].



---

(١) محمود شكري الآلوسي. ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة **البرهان**: ١٠، ١١.

٤ ـ محمد بن الحسن بن العربي الحجوي

هو الشيخ الجليل محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفِلَّالي المغربي ١٢٩١/ ١٨٧٤ ـ ١٣٧٦/ ١٩٥٦. من المالكية السلفية، ولي وزارة العدل فوزارة المعارف. وكانت له تجربة إصلاحية. وله مؤلفات كثيرة من أهمها: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. وفيه يقول:

«باشرت سنة ١٣٣٢ تنظيم المجلس التحسيني لإصلاح التعليم بالقرويين... فوضعت قوانينه وترتيبه، وفاجأت بذلك علماءه فنفروا عنه. وبعد أن فهم المقصود أهلُ البصائر منهم، بما بذلته معهم من النصح والبيان، جأر منه من كان متسنماً مقاماً يقضي عليه التنظيم بالنزول عنه... ومن أحسن ما أمكنني القيام به تفقد المدارس من حيث العلوم العربية والدينية من حين إلى آخر، وتتبع سيرها وبث روح النهضة فيها، والميل إلى إحياء علومنا والتشبع من العلوم العصرية، وحث المعلمين والمتعلمين على حفظ النظام»[١].

* * *

الشيخان العالمان المصلحان، اللذان لا يذكر أحدهما إلا مقترناً بذكر الآخر: ابن باديس والإبراهيمي.

---

(١) محمد الحجوي. **الفكر السامي**: ٢/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

٥ ـ الشيخ عبد الحميد بن باديس

هو الشيخ عبد الحميد بن باديس ١٣٠٨/ ١٨٨٩ ـ ١٣٥٩/ ١٩٤٠. تخرّج بشهادة التطويع من جامع الزيتونة. والتقى في المدينة المنورة بشيخه الونسي، وبالشيخ البشير الإبراهيمي. له تآليف. وأعظم ما قام به، وأحيى به الجزائر، وواجه به التحديات الاستعمارية؛ إنشاؤه لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وهي مؤسسة عتيدة ما زالت آثارها تمتلك نفوس روادها والمنتسبين إلى مدارسها. فهي خير ما كان يمثل الدعوة إلى النهضة عن طريق العلم والتربية الأخلاقية. ويرى إمامها أن الإصلاح يقوم على شقين مترابطين: التعليم من ناحية، ونبذ الجمود والأوضاع الطرقية من ناحية ثانية. وبهذا الاعتبار فإن مناهج ابن باديس، ومحمد عبده ورشيد رضا كانت متقاربة جداً؛ إذ يقوم العمل الإصلاحي لديهم على التربية والتعليم. فهو مناهض لإبطال الأحكام القطعية الاجتماعية، ولكل ما فيه هدم لروح الدين الإسلامي، وجحود لبعض القرآن، معتبراً ذلك فسقاً وكفراً[1].

❁ ❁ ❁

---

(١) ابن باديس. **آثار ابن باديس**، الجزء الأول، م٢/ ٤٧٥؛ **الشهاب**: ١١ رجب ١٣٤٩هـ/ ديسمبر ١٩٣٠م: ٧١٤ ـ ٧١٥.

٦ ـ الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

هو العلامة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ١٣٠٦/ ١٨٨٩ - ١٣٨٥/ ١٩٦٥. خلف الشيخ ابن باديس على رأس جمعية العلماء. وكان نشطاً في تكوين المدارس وتحفيظ القرآن وتعليم العربية. وهو خطيب مفوّه، وراجز بارع. فكان عضواً في المجامع اللغوية العربية بالقاهرة ودمشق وبغداد. أصدر **البصائر**، ونشرت مقالاته **عيون البصائر**، وله في مجلة **الشهاب** مقالات كثيرة. وبحكم تعاونه مع صديقه الإمام الشيخ ابن باديس، وضع المنهج الذي سارت عليه الحركة التعليمية الإسلامية الحرة بالجزائر في ظل جمعية العلماء. ولعلنا نستطيع أن نفهم الكثير من ومضاته الفكرية ولمحاته البيانية في هذا الموضوع. ومن ذلك قوله:

«تعتبر التربية والتعليم من أهم القضايا التي تعنى بها الأمم. فبالتربية والتعليم تتقدم الحضارات، وتتطور المجتمعات، وتصنع الأجيال. فالتربية بوجه عام هي ذلك الجهد الذي يقوم به آباء الشعب ومربوه لإنشاء الأجيال على أساس فطرية الحياة التي يؤمنون بها»[(١)].

ولتأكيد هذا التصور للتربية نجد الإبراهيمي يستشهد في هذا المقام بكلام رجال الكفاح من أجل عزة الإسلام، مثل الشيخ علي الندوي:

---

(١) ابن باديس. **آثار ابن باديس**، الجزء الأول، م٢/ ٤٧٥؛ **الشهاب**: ١١ رجب ١٣٤٩/ ديسمبر ١٩٣٠: ٧١٤ ـ ٧١٥.

«لقد اتفق علماء التربية في العهد الحاضر على أن التربية في أمة وبلاد ليست بضاعة تصدر إلى الخارج، أو تستورد إلى الداخل، كالمصنوعات والمواد الخام والحاجيات والمخترعات التي لا تختص ببلد دون بلد، وإنما هي لباس يفصّل على قامة هذه الشعوب، وتقاليدها الموروثة، وآدابها المفضلة، التي تعيش لها وتموت في سبيلها»[١].

يُمضي الإبراهيمي مرغباً ومنفراً، فيقول مخاطباً جمهور الشباب الجزائري المسلم:

«وكما أن جهنم تُتّقى بالأعمال الصالحة، وأساسها الإيمان، فإن الاستعمار يتقى بالأعمال الصالحة، وأساسها العلم. وإذا كان العدو الأكبر لجهنم هو العمل الصالح، فإن العدو الأكبر للاستعمار هو التعليم»[٢].

وفي نفس الإطار يقدم صورة للجزائر المعتدة بماضيها وحضارتها وعزّتها وإسلامها فيقول:

«قلنا للحكومة مرّات في صدق وإخلاص: إن هذه الأمة رضيت لأبنائها سوء التغذية، ولكنها لا ترضى لهم أبداً سوء التربية، وإنها صبرت على أسباب الفقر، ولكنها لا تصبر أبداً على موجبات الكفر»[٣].

ونراه بعد ذلك يقابل بين موقفي جمعية العلماء من الشعب الجزائري وبين موقف الاستعمار الفرنسي في قضية التعليم والتثقيف فيقول:

---

(١) أبو الحسن الندوي. **نحو التربية الإسلامية الحرة**، بيروت، ط.(٤): ١٣٧.

(٢) محمد البشير الإبراهيمي. **آثار الشيخ الإبراهيمي، عيون البصائر**: ٢٣٧.

(٣) محمد البشير الإبراهيمي. **آثار الإبراهيمي**: ٢/ ٢٣٧.

«هدف هذا الصراع بين جمعية العلماء والاستعمار الفرنسي هو الأمة الجزائرية. فالجمعية تريدها أمة عربية مسلمة، كما هو قَسْمها من القدر، وحظها في التاريخ، وحقّها في الإرث، وحقيقتها في الواقع والمصطلح. تريدها كذلك وتعمل لتحقيقه. والاستعمار يريدها هيكلاً، لا تترابط أجزاؤه، ولا تتماسك أعضاؤه، يوجّه وجهه إلى الغرب، ويمكِّن في أفكاره لأهواء الغرب، وفي لسانه رطانات الغرب، بل يريد الاستعمار أن يقتلع جذور هذه الملة من تربة ويغرسها في تربة، فتأتي مضعونة هزيلة لا من هذه ولا من هذه»[1].

ثم يقول مرة مخاطباً الأجيال الصاعدة: «شباب الأمة هم عمادها، ومادة حياتها، وسر بقائها. وخير شباب الأمة المتعلمون المثقفون، البانون لحياتها وحياة أمتهم على العلم. وصفوة الشباب المتعلم المثقف هم المتشبّعون بالثقافة الإسلامية العربية والمقدِّمون لها، لأنهم هم الحافظون لمقوّماتها، المحافظون على مواريثها، وهم المثبِّتون لوجودها، المصحِّحون لتاريخها، المواصلون لمستقبلها بماضيها»[2].

ويقول مرّة أخرى محدداً مطلب الأمة من العلم: «والأمة تريد تعليماً عربياً يساير العصر وقوتَه ونظامَه، لا تعليماً يحمل جراثيم الفناء، وتحمله نذر الموت»[3].

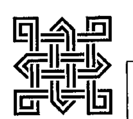
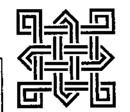
هذه إشارات ومواقف مختلفة ومتّفقة، مختلفة باعتبار الظروف والملابسات التي صدرت فيها، ومتّفقة في الغاية التي تتطلع إليها جهود المصلحين ومساعي المجاهدين.

❀ ❀ ❀

---

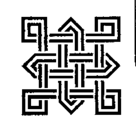
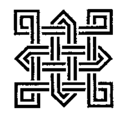
(١) محمد البشير الإبراهيمي. **الآثار**: ٢/ ٣٣.

(٢) **آثار** الشيخ الإبراهيمي: ٣/ ٣٦٥. (٣) نفس المرجع: ٢/ ٣٦٣.

القسم الرابع

إصلاح التعليم الزيتوني
في نظر الإمام



تمهيد:

إن الاتجاهات الفكرية والمناهج الإصلاحية التي رمزنا إليها بما كان يجري في بلاد المشرق والمغرب، وكل الأحداث التي واجهت الشيخ ابن عاشور، وأوضاع التعليم وأسباب ضعفه، وأحوال البيئة الزيتونية بما التأم فيها من شيوخ وطلبة وجهاز إداري وأوضاع اجتماعية مشتركة في الغالب بين جميع الأفراد، وكل مبادرات الإصلاح للتعليم بجامع الزيتونة بأسبابها ودواعيها وموادها وعناصرها ومراحلها، وما أثارته من اختلافات أو نزاعات حولها، كانت حاضرة لدى الإمام الأكبر ذهنياً وهو في عزّ شبابه، لمّا يتجاوز الخامسة والعشرين من عمره، حين أقبل على تصوير المجتمع الزيتوني الذي ينتسب إليه، ويعيش معه وبين أفراده، مقدّماً لنا ما كان له فيه من آراء، وعليه من ملاحظات. وقد شعر في بادئ تجربته الخاصة في ميدان الإصلاح بما حمله على التردّد أحياناً، ثم أعقب تردده عزم ومضيٌّ فيما أجمع عليه من الأمر. قال في بداية مذكراته **أليس الصبح بقريب** وهي مدوناته الإصلاحية:

«قد كان حدا بي حادي الآمال، وأملى عليّ ضميري، من عام واحد وعشرين وثلاثمائة وألف، للتفكير في طرق إصلاح تعليمنا العربي والإسلامي، الذي أشعرتني مدة مزاولته، متعلماً ومعلماً، بوافر حاجته إلى الإصلاح الواسع النطاق. فعقدت العزم على تحرير

كتاب في الدعوة إلى ذلك، وبيان أسبابه. ولم أنشب أن أزجيت بقلمي في ابتداء التحرير، فإذا هو يسابقني كأنه من مطايا أبي العلاء القائل:

ولو أن المطيّ لها عقول   وجدّك لم نَشُدَّ لها رحالا

وصادفتُ أيام عطلة التدريس الصيفية في ذلك العام، فقضيت هواجرها الطويلة وبكرها الجميلة في هذا العمل»[1].

وعاد العلامة المصلح إلى كتابه، فأتمّه بعد ذلك في ثلاثة أصياف. وحالت دون تهذيبه وإصداره موانع جمة، لم تزل تطفو وتركد، وتغفو وتسهد، لكنه بحمد الله مضى فيما شرع فيه، وهو يقول:

«غير أني لم أدع فرصة إلا سعيت إلى إصلاح التعليم فيها، بما ينطبق على كثير مما تضمّنه هذا الكتاب. فاستتب العمل بكثير من ذلك وبقي كثير، بحسب ما سمحت به الظروف، وما تيسّر من مقاومة صانع منكر ومانع معروف»[2].

شروط القيام بالإصلاح:

دلَّت التجربة التي مرّ بها الشيخ ابن عاشور في عمله الإصلاحي، وأثبت أهميتها في خطبه الكثيرة، وبكتابه على وجه الخصوص، على وجوب تسلح المصلح، ومن يختار هذه المهمة الشاقة السامية في حياته، بأمرين اثنين:

أحدهما: أن يكون مؤهلاً للاضطلاع بالعمل الإصلاحي في ميدان التعليم. ومن أهم شروط هذا التأهل أن يكون ممّن أنشأه هذا

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٥.

(٢) نفس المرجع.

التعليم نفسه، عارفاً بحاجات الزمان وغايات العلوم، نظّاراً إلى الروح لا إلى الجثمان، بعيداً عن متابعة السفاسف، خبيراً بما أصاب مزاج التعليم من العلل، وبأنواع أدويتها[1].

ثانيهما: أن يكون المصلح صادقاً مخلصاً صبوراً مثابراً على أداء واجبه، قادراً على إقناع من حوله من الناس بضرورة الإصلاح، فلا يتغافلون أو يتقاعسون، ولا يُعرضون أو يمتنعون بعد، بل يشدّون على يديه، ويبذلون الوسع في التعاون معه لتحقيق الغاية وبلوغ القصد.

ولعل من أهم الطرق إلى بلوغ ذلك اعتماد سياسة الترهيب والترغيب، بتوجيههم إلى ذكر ماضيهم والاعتبار بأحوال حاضرهم، والأوضاع السيئة والمزرية، القلقة والمضطربة، التي تنتابهم في مسيرتهم العلمية. كما ينبغي للمصلح القيام بتصوير منافع الإصلاح وغاياته، ومقاصده القريبة التي لا يصعب على المرء اكتسابها والبلوغ إليها، والبعيدة التي أساسها التغيير والتلقيح والتعصير، وهذه تحتاج إلى عطاء وبذل واستمرارية وتضافر جهود.

التذكير بأمجاد الزيتونة:

الدعامة الأولى لهذه السياسة تملأ الناس إيماناً وثقة بالنفس وعزماً ورجاءً. وكيف لا يتمّ لهم ذلك إذا ذكروا ما قدمه أجدادهم من جهود، وبلغوه من رقي وتقدم، وسموْا به إلى الذروة بين غيرهم من الشعوب والأمم.

«فتونس كانت في كل عصر غرّة الدول المغربية والعواصم

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١١٦.

العلمية بها، وأهلها أقرب إلى التحقيق وإلى التقدم السريع»[1].

ومن يعد إلى اللمحات الجليّة في تاريخ تونس العلمي والثقافي يجد ما يثلج الصدر، ويبعث على الاعتزاز والفخر، ويستوجب شكر الباري على كل ما منّ به على هذا القطر، من علماء وقادة ورجال إصلاح ونبغاء في كل فن. فلقد كان من بينهم، في مختلف فروع المعرفة والعلم؛ ابن زياد، وابن شبيب، ومحرز بن خلف، وابن بزيزة، وابن الجزار، وابن زيتون، وابن البراء، والغماري، والهواري، وابن الحباب، والرعيني السوسي، وابن خلدون، وابن عرفة، والقرشاني، وابن راشد. وأمثال هؤلاء كثير وخاصة من المهاجرة الأندلسية والمغربية والجزائرية. نعد منهم: المازري، واللبلي، وابن عصفور، والحضرمي، وابن حبيش، وابن الغماز، والخلاسي، وابن رزين، وابن عَميرة، وابن سعيد، وابن هاني، والقرطاجني، وابن الكماد، وابن الرومية، وقد كانت إفريقية للأولين منبتاً، وللآخرين موئلاً. تفتّقت بها أسرارهم، وتفتّحت بها مواهبهم، وظهرت بها آثارهم ومصنَّفاتهم. وكانت لكل واحد منهم مكانته المرموقة، ومنزلته العالية في العلوم الشرعية أو العربية أو الرياضية، أو الطبيعية، أو في الطب، أو التاريخ، أو القضاء، أو الدعوة والإصلاح[2].

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور: ٩٩.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. ٨٠ ـ ٩٥؛ محمد الفاضل ابن عاشور. **امتزاج الأزهر بالزيتونة**. نشرة المؤتمر الخامس لمجمع البحوث الإسلامية. حجة ١٣٨٩/ فبراير ١٩٧٠: ٤٢١؛ محمد الحبيب ابن الخوجه. **البيئات العلمية والفكرية في البلاد العربية من رحلة ابن رشيد. مجلة مجمع اللغة العربية**. مؤتمر الدورة الثامنة والثلاثين: ٨١، **الحياة الثقافية بإفريقية صدر الدولة الحفصية**. مجمع اللغة العربية. مؤتمر الدورة الحادية والأربعين: ٣٠٥.

وإن هذا الماضي المجيد ليدعو إلى الاعتزاز بشرف الانتماء إلى الوطن وإلى رجاله وقادته وعلمائه. ويحمل على المحافظة على تلك القيم الموروثة، وعلى التمسك بذلك التراث العظيم. فلا يتسامح في إضاعته أو نسيانه، ولا يقبل الرجوع على الأعقاب ولا التخلف عنه، فيصدق على ذلك ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ﴾[1]. ويحق قول لبيد:

قَضِّ اللبانة لا أبَا لك واذهبِ   والحق بأسرتك الكرام الغيّبِ
ذهب الذين يعاش في أكنافهمْ   وبقيت في خلف كجلد الأجربِ

ما آل إليه التعليم بالجامع الأعظم:

وهنا تبرز الدعامة الثانية للإصلاح التي تدفع إلى نقض الأوضاع، والبحث عن العلل، والسعي إلى التغيير. وهي تتمثل في إلقاء نظرة عميقة فاحصة على الواقع المرّ والوضع السيِّئ الذي انتهى إليه ذلك المركز العلمي الجليل جامع الزيتونة، والدهش مما حَلَّ بأهله من غفلة ونكوص. وتحمل على المقارنة بين هؤلاء وأسلافهم ما كنا نبّهنا إليه من إهمال الضبط، واختلال النظام. فلا المناهج محدّدة، ولا الكتب مقرّرة، ولا الأوقات معيّنة، ولا المدرسون مراقبون، ولا المتطوِّعون قائمون بما التزموا به من حصص الدرس. فالانسياب مُسْتَشْرٍ، والفوضى مسيطرة على كل شيء. وطلاب العلم بهذا المعهد متفاوتو الأعمار، متمايزو المواهب والاستعدادات. ومما يزيد الوضع سوءاً الغفلة عن تنظيم درجات التعليم، وإعطاء كل مرتبة من المراتب ما تحتاجه من عناية، ويناسبها من أسلوب لائق بها نافع لها. فقد أهملت التمارين التطبيقية في عامة الدروس حتى

---

(١) مريم: ٩٥.

بالمرحلة الابتدائية، وترتّب على ذلك ضعف الملكات اللسانية وقِلّةُ التحصيل. وخلا التعليم من المواد التربوية، وعَرِي مما يفيد التلامذة اطلاعاً على أحوال الأمم وارتباطاً بواقع الحياة خارج جدران الجامع. وجمدت المعارف لدى هؤلاء فلم يتجاوزوا ما ورد منها بالكتب من آراء وتقريرات لاستظهارهم إياها بغير نظر ولا تمييز ولا نقد حتى في المرتبة العالية من التعليم أو القريبة منها. وقصرت الهِمم عند ذوي الكفاءات العلمية عن التأليف، وبقي جميعهم مقيداً في مواد الدراسة بمصنفات وكتب مرت على تأليفها وتصنيفها قرون، فتحجَّرت العقول وتعطلت آلة التدبر والتفكير[1].

وقد تعرض العلامة المصلح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى تفصيل القول في ذلك كله عند بيان أسباب تأخر التعليم وفساده، فلم يترك في ذلك مقالاً لقائل[2].

غايات التعليم الزيتوني وأهدافه:

لإبراز نتائج المقارنة، لطلبة الجامع الأعظم وخريجيه، بين أمسهم المشرق، ويومهم الغائم الرضف، ومن أجل شحذ هممهم وتحريك عزائمهم لعملية التجديد والتغيير التي دعا إليها الشيخ ابن عاشور، لا بد أن يركن دعاة الإصلاح ورجاله إلى الدعامة الثالثة فيعالجون مشاكلهم بالبر والتقوى والنصيحة والمعروف، ليستشعروا من وراء ذلك عظيم رسالة جامع الزيتونة معهدهم العتيق والوحيد، ويذكروا ما غاب عنهم من إشراقه الديني والفكري، وإشعاعه وسلطانه

---

(١) محمد الحبيب ابن الخوجه. **شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور**. جوهر الإسلام. السنة العاشرة، عدد: ٣، ٤: ١٥.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١١٤ وما بعدها.

الروحي والعلمي، بسبب رتابة حياتهم وعاداتهم المضلّة، والمفترض أن يكونوا على علم وبيّنة، بل على اعتقاد ويقين، بما يرام من وراء هذا التعليم، وبما حقّقه في الماضي، وما يمكن أن يحقّقه لهم من طموحات وآمال.

فليس التعليم عندهم مقصوراً على ما يبلغ به المرء إلى استخدام النفوس في مقاصد الدين، كما كان الشأن لدى الأمم السالفة التي كان معظم نظامها مستمداً من الأديان في الكليات والجزئيات. فذلك تعليم اختصاصي لحملة الأسرار الدينية من كهنة وسدنة. وهو لا ينطبق أساساً على صبغة التعليم الإسلامي ومراكزه عندنا(١). ولكنه تعليم يحفظ على الأمة دينها الذي به ازدهارها في الحياة العاجلة، وسعادتها في الحياة الأبدية الآخرة، كما يحفظ عليها لغتها التي هي ضمان جامعتها، ومظهر مفاخرها وعزتها.

ولكون هذا التعليم يفيد ارتقاءً في النوع الإنساني وكمالاً، باعتبار استجابته لحاجات العصر ومن به من الأقوام، وهو ما تتفاوت فيه مدارك الناس، كانت الغاية منه أن يفيد ترقية المدارك البشرية، وصقل الفطر الطيبة، لإضاءة الإنسانية وإظهارها في أجمل مظاهرها، فيخرج صاحبها من وصف الحيوانية البسيط، وهو الشعور بحاجة نفسه خاصة، إلى ما يفكر به في جلب مصلحته ومصلحة غيره، بالتحرز من الخلل والخطأ، قدرَ الطاقة، وبحسب منتهى المدنية في وقته(٢).

وهذا المعنى هو الذي فصّله الأستاذ الإمام في قوله من خطبته

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٣.

(٢) المرجع السابق: ١٢.

بالجامع الأعظم: «فعلينا أن يكون طلبة العلم بالمعهد الزيتوني علماء بالأصول الإسلامية، والمعاملات الفقهية التشريعية، والآداب الدينية والأخلاق القويمة، وعلوم آداب اللغة العربية، وما يتحصّل بذلك من تاريخ الأمة وتاريخ أحوال وضعيتها من الأمم المعاصرة لها في سائر عصورها، وتاريخ رجالها وسيرهم»[١].

ولم يخلُ هذا المعهد في أي العصور من علوم تكمل مدارك خريجيه تكميلاً يؤهلهم لمسايرة أحوال مجتمعاتهم. ونحن اليوم في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة مجتمع القطر الخاص. وامتزجت حاجات الأمم ومصالحها به بعضها ببعض. فأصبح تقارب الثقافة بينهم ضربة لازب، وصار ما كان يعد تكملة موضوعاً الآن في عداد الواجب. فلذلك كله لم يَغْنَ التلميذ الزيتوني عن أن يضرب مع أمم عصره بسهم صائب. وذلك يلزمه لا محالة إلى أن يصعد في جو الثقافة الزمنية إلى مرتقى لا يقعد به عن مجاراة أرقى الأمم إحاطة بدلائل الحياة السعيدة، ولم يغن عن الأخذ بالنصيب الكامل مما يتناوله أمثاله من علوم التبصر، فلا يعدم بصارة بأحوال العالم، تَبَصُّرَ خريجي المعاهد الراقية. وبرامج ذلك توضع على وفق المناسبة للمراتب التي يختار التلميذ الانتهاء إليها، على وجه تحصل به التكملة ولا يضاع معه الأصل»[٢].

ومن هنا نصل إلى غاية الغايات من التعليم الإسلامي، وأسنى مقاصده. وذلك هو إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها، وهداةٍ هم

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٢.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **خطاب شيخ الجامع الأعظم، المجلة الزيتونية** عدد ممتاز. المجلد السادس، الجزء ٢ و٣/ ٣٦٣ ـ ٣٦٦.

مصابيح إرشادها، ومحاصد قتادها، ومهدئو نفوسها إذا أقلقها اضطراب مهادها[١].

الترتيب الصادقي ١٢٩٢/ ١٨٧٥. عرضه ونقده:

ربما كان لهذا الترتيب - رغم غضب عصابة المعارضين للإصلاح من الشيوخ ونفورهم منه - أثر كبير في تحسين الأوضاع وتغييرها في أواخر القرن الماضي إلى ما هو أحسن. فهو، بما أحدثه من تنظيم، يفارق ما كان عليه التعليم بالجامع الأعظم من فوضى سائدة وأحوال سائبة. لكنه مع ذلك، ورغم ما ظهر به من جدّة، يستحق المراجعة ممن مارسه وخضع له ليصبح متجاوباً مع العصر، مسايراً لمتطلباته، معالجاً لمشاكله، مساعداً على بلوغ الغاية منه.

وإنا وإن قدمنا صورة لوضع هذا التعليم من قبل فإن تحليلها وتفصيلها يعتبر ضرورياً لبناء حركة الإصلاح، والقيام بما يحتاج إليه من تهذيب وتغيير وتكميل وتحوير. فنظام التدريس يقوم في ذلك العصر على اختيارات مختلفة من الأساتذة والطلبة والإدارة، وهو يشمل الدروس وتعيينها، وأوقات إلقائها، ونظام الامتحانات وترتيباتها، والعطل والإجازات الجامعية. كما يُعنى بالتدريس والدروس وأحوال المدرسين والفنون والكتب، وأحوال التلامذة والتأليف.

وقد رأينا الشيخ ابن عاشور منكباً على هذه القضايا كلها، فكراً ونظراً، منهجاً وتطبيقاً. كما ينطق بذلك كتابه: **أليس الصبح بقريب**، وإنجازاته، على مدى العمر كله، مباشرة أو بواسطة المتخرّجين على يديه والمنفذين لخططه. وهذا ما يدعونا إلى متابعة المسيرة بياناً

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٨.

للأوضاع السابقة ونقداً لها، واقتراحاً لما ينبغي أن نوفره من وجوه الإصلاح، للنهوض بالزيتونة وعلمائها ومناهجها، وتطور العلوم بها.

نظام التعليم سابقاً بجامع الزيتونة:

يتم ترسيم التلميذ للتعلم بالزيتونة على مراحل تمثل إجراءات حتمية إدارية:

١ ـ اختياره دروساً بحسب ما يبلغه، مما يتناقله أهل الجامع، من معلومات عن الفنون اللازم قراءتها على الشيوخ. وهي المواد الأساسية لهذه المرحلة: التجويد والتوحيد والفقه والنحو.

٢ ـ الشروع في حضور تلك الدروس، والاستمرار على ذلك أياماً، حتى يحصل التعرّف منه على الشيوخ الذين يزاول عليهم الدراسة، وليعرفَه الشيوخ.

٣ ـ اقتناؤه دفتر الدروس. وهو عبارة عن سجل في القالب الربعي، يشتمل على مائة صفحة، في كل صفحة ثلاثة جداول: يسجل في الأول منها اسم الكتاب، وفي الثاني اسم الشيخ المدرس يضعه بخطه، وفي الثالث موضع شهادة الشيخ للتلميذ بما حضره من دروس الكتاب المقرر إلى تاريخ تسجيل تلك الشهادة.

٤ ـ ذهابه، مع أحد شيوخه الذين حضر دروسهم وتعرّف عليهم، إلى مكتب النظارة العلمية، ليقدمه إلى كاتب النظارة إن لم يكن معروفاً. فيكتب له هذا في أول ورقة من دفتره اسمه وبلده وعدد ترسيمه العمومي وتاريخ تسليم الدفتر إليه. فإن لم يكن التلميذ ممن حضر تلك الدروس، وإنما ورد من خارج الحاضرة[1]، أعلم الإدارة

(١) لقب أطلق على مدينة تونس. وهو بمعنى قاعدة البلاد أو عاصمتها.

بما قرأه في بلده، واختبره النائبان عن الوزير، وهما اللذان يكتبان له بعد ذلك، في بطاقة يمضيانها ويسلمانها للمشايخ النظار، ما يظهر لهما من أهليته. فيُكتب له في دفتره خِطَابٌ من النظار إلى المدرسين بالجامع، بأنه أهل لقراءة ما تبيّنت أهليته له. وهكذا يمكن لهم كتابة الشهادات له بما حضره من الدروس. ولا يجوز لهم الشهادة لمن لم يحضر دروسهم إلا متى اشتمل دفتر الطالب على شهادة كفاءة لذلك الكتاب؛ إما بهذا الاختبار، وإما بالاختبار العمومي. وعلى هذه الطريقة يستمر الطالب كامل سنيّ دراسته، لا ينتقل من دراسة كتاب إلى ما فوقه، أي من سنة إلى أخرى فوقها، إلا بما يشهد له به الاختبار العمومي السنوي[1].

عناصر نظام التدريس:

أولها: التعليم بالجامع ليس بالضرورة أن يكون محدداً من طرف الإدارة:

فللمدرِّس أن يختار ما شاء من الفنون أي المواد، والكتب، والأوقات، والمراتب، وعدد الدروس. كما يمكنه الشروع في الدروس بدون حصول على إذن من النظارة. ذلك أن الفصل ٢٢ من الترتيب الصادقي ١٢٩٢ لا يلزم الشيوخ بالاستئذان في إقراء كتب كانوا درّسوها أو في إقراء ما دونها.

وللتلميذ أيضاً حق اختيار المدرس، وعدد الفنون، والدروس.

ويلاحظ العلامة الشيخ ابن عاشور أن من نتائج هذه الحرية أو شبه الاختيار من المدرس ومن التلميذ ما يترتب عليه إغفال فنون

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥٢ ـ ١٥٣.

كثيرة، أو ضعف التكوُّن في بعضها، وما يحصل بسبب ذلك بوجه عام من التفاوت بين الطلبة المتسببين إلى مرتبة واحدة[1].

ثانيها: طريقة اختيار الدروس وتعيينها:

لم يحدد النظام ترتيباً لهذا، بل جعل الأمر موكولاً إلى الجهات الثلاث: الطالب، والمدرس، والنظارة. فلكلٍّ الحق في الاختيار والتحديد.

فللطلاب أن يعرضوا على الشيخ إقراء كتاب يعيّنونه، كما أن لهم أثناء الدراسة عندما يختمون كتاباً أو يناهزون ختمه، أن يزيدوا بمقتضى القانون ما يريدونه من المواد، ليتم لهم النصاب المشروط من الفنون للمشاركة في امتحان شهادة التطويع.

والمواد التي هم مطالبون بها في المرحلة الثانية من التعليم، بحسب الإصلاح أو النظام، عشرة: علوم الحديث، والتوحيد، والتجويد، والفقه، والفرائض، وأصول الفقه، والنحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق.

وهذه ـ كما قال الشيخ ابن عاشور ـ متفاوتة فيما يشترط على التلميذ من كثرة كتبها.

وللشيوخ أن يعرضوا على طلبتهم دراسة كتاب بعينه فيجيبونهم إلى ذلك.

كما أن للنظارة العلمية اقتراح زيادة دروس مما يعيّنونه من الكتب للمصلحة[2].

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥١.
(٢) المرجع نفسه: ١٥١ ـ ١٥٣.

والملاحظ هنا أن التعليم في الجامع كان تعليم كتب أكثر منه تعليم فنون ومواد. ولعلهم ميَّزوا لذلك بين سني الدراسة لا بالعدد، ولكن بذكر أسماء كتب العربية التي كانت تدرس بالمعهد، فقالوا: **سيدي خالد** يريدون السنة الأولى، وعنونوا **بالقطر** للسنة الثانية، **وبالمكودي** للسنة الثالثة، وهكذا دواليك. وما من شك في أنهم كانوا على طريقة المتقدمين في المنهج والأسلوب. يؤثرون الحفظ والرواية في أولى سني الدراسة، فيلزمون الطلاب بالاستظهار لكونه زينة العالم، ولما فيه من قدرة على الإلمام بالمسائل، وعلى الاحتفاظ بقواعد وقوانين العلوم، كما وجّه إلى ذلك الشيخ الرئيس ابن سينا أخاه في أرجوزته المنطقية حين قال:

فيا عليّ اجعلْه ظهرَ القلب ... حتى إذا بلغت سنّ اللُبِّ
عقلتَ، فاستظهرت منه عقلاً ... وصرت للخير الكثيرِ أهلاً[1]

وما من شك في كون هذه الطريقة لا تصلح في مراتب الدراسة كلها، لأن الطالب يحتاج معها إلى توفر ملكتي الفهم والنقد لتتفتَّق مواهبه وتتَّسع مداركه.

أوقات الدروس بالجامع:

لم تكن ساعات مزاولة الدروس بالجامع خاضعة لضوابط إدارية أو لنظام معين يطبَّق على كل الشيوخ والمدرسين. ولكنها في الغالب تقرر وفق المصالح الشخصية للشيوخ والطلبة. فيقع تحديدها والاتفاق عليها فيما بينهم، أو يكون تعيينها على أساس ما يتوفر لهؤلاء وأولئك من فراغ وإمكانات. ومن ثم فإن ساعات التدريس لا تكون

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٤٩.

في الغالب مضبوطة البدايات ولا النهايات. وقد نشأ عن ذلك تداخل بين أوقات الدروس بما أورث من فوضى، وتفويت للانتفاع المطلوب من دراسة المواد العلمية، دراسة كاملة ودقيقة عن طريق الكتب المعيّنة لذلك. لكن الطلبة، وهم يدركون بالتأكيد عيوب هذه الطريقة ويستخفّون بما يحصل منها، يطمحون من وراء ذلك إلى ضمان تكثير عدد الدروس قصد ملء دفاتر شهادات دروسهم، والوفاء في المدة المحددة لهم بالأنصبة المطلوبة في كل سنة دراسية بأيسر وجه يرونه، واستكمال المشروط من المواد للتقدم بها في نهاية مراحل التعليم إلى امتحان شهادة التطويع.

وقد انبنى على سوء التصرّف في تعيين أوقات الدروس على هذا النحو توزُّعُها على كامل اليوم على الوجه التالي: بإثر صلاة الفجر أي قبل الشروق، وخلال الساعتين السابعة والثامنة صباحاً. ثم تسير الدروس متناقصة إلى العاشرة، وتكثر ابتداءً من الحادية عشرة إلى الثانية عشرة والنصف. ثم تنقطع وتعود فيما بين الساعة الثانية والثالثة ظهراً، وتستمر إلى الغروب بحسب طول النهار وقصره، ومنها ما ينتظم بين العشاءين[1].

التدريس والدراسة:

يمكن لنا هنا أن نضمَّ قضايا عديدة ومختلفة، وإن كانت متلاقية الأطراف، مرتبطاً بعضها ببعض. وهذه هي التدريس والمدرس والدرس والطالب.

فللأول - وهو التدريس - ضوابط وترتيبات نص عليها قانون خير الدين:

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥٣.

منها أن يكون الجامع معموراً بالفنون والكتب المقرّرة في النظام، موازَناً بينها في الإقراء، تكثر وتقلّ بحسب الداعي والحاجة. وهذا ما تضمّنه الفصل السادس من القانون، وأكّد عليه الفصل التاسع والعشرون منه.

ومنها بيان المنهج الذي يتعيّن اتباعه في كيفية إلقاء الدروس. وهو ما تضمّنه الفصل الثامن من القانون نفسه.

ومنها المنع من قطع تدريس الكتاب قبل ختمه. وهو ما نصّ عليه الفصل الثامن عشر من النظام المذكور.

والمدرس يحضر ويتغيّب. ويثبت حضورَه القيِّمُ الذي بيده قائمة الشيوخ المدرسين. وعلى هذا الأساس تجرى لهم الجرايات في آخر الشهر، ويُثَبَّتُ حضورُه بوجوده بالجامع وإن لم يلقِ درساً. وربما اكتفى في القيام بواجبه بإلقاء درس واحد من الدرسين المشروطين عليه في اليوم. وبمثل هذا التصرّف ينزل من نسبة التدريس للمواد المقرّرة نحو الخمس أو الربع عند وقوع ذلك واطراده من عامة المدرسين.

وهناك أخلال كثيرة أخرى في مجال التدريس:

منها ما يكون بسبب تطوّع المدرسين بحصص من التدريس يؤدونها في الوقت الذي يختارونه، ويكونون بذلك في سعة من الحضور خصوصاً إذا عيّنوها ليوم الخميس، وهو اليوم الذي تعطل فيه الدروس بالجامع بمقتضى ترتيب ١٢٥٨.

ومنها أن أكثر المتطوّعين بتلك الزيادات لا يقومون في الغالب بجميع ما يلتزمون به من ذلك.

ومنها اختصار بعض المدرّسين حصص إلقاء دروسهم. فلا

يبلغون بها النصاب المقرَّرَ لها، وهو خمس وأربعون دقيقة. وكم نشأ عن هذا من نتائج سيئة، كالفوضى بسبب تداخل الدروس، والتمديد في أوقات الوفاء بالمقرّرات، وعدم التوصل إلى ختم الكتب في الآجال المناسبة.

ومنها الإهمال للتمارين الضرورية لتدريب الطلاب، وتكميل قدراتهم العملية ومواهبهم. فإن هذه، إن أجريت، كانت في الغالب مقصورة على المرحلة الابتدائية بالوقوف عند الشواهد والقيام بإعرابها[1].

وقد استوفى الشيخ ابن عاشور ذكر عوامل تأخّر التعليم في الجامع في كتابه. وجعلها خمسة عشر سبباً[2].

المدرسون:

أحسب أن هؤلاء المدرّسين أكثرهم من كبار الشيوخ المعارضين للإصلاح والمقاومين لكل تطوّر أو تجديد، أو هم من الأصناف الثلاثة الدنيا التي أشار إليها الشيخ ابن عاشور في حديثه عن مراتب المدرسين بالجامع. وذلك قوله:

«**والمدرسون خمسة أنواع:**

١ ـ عالم نحرير يميّز الصحيح من الفاسد، بنقد وفهم مصيب، مع التضلّع بما في الكتب الأصول والمصادر. وهذا النوع قليل بالجامع الأعظم.

٢ ـ مدرس نحرير متمرّن بكُتب التدريس، واقف على

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥٥، ١٥٦.
(٢) المرجع السابق: ١١٤ ـ ١٣٦.

اصطلاحاتها، مقتدر على تدريس المهمّ منها بالفهم والإفهام على ما هي عليه من غير خطأ.

٣ ـ ناقل لما في الكتب، مكدٌّ لحافظته، ليس من أهل النقد أو التحرير في شيء. وهو أتعب خلق الله عيشاً، وأقلُّهم تدريساً، لاعتياده أن لا يُقرئ إلا ما طالع.

٤ ـ فريق يفهم ويدرس، لكنه لا يميّز في ذلك الصحيح من الفاسد.

٥ ـ طائفة كثيرة دأبها صُراح الخَطَا، وزلق الخُطَى، والستر على العيب»[1].

ومعيار الاختلاف بين المدرسين في كفاءاتهم، وتفاوت قدراتهم ومنازلهم، يظهر جلياً في طريقة إلقاء الدرس. وهي عرض المدرس من نقله درسَه مرتباً بصورة دقيقة تشهد له بسعة الحافظة والقدرة على التعبير عما يريد.

وقد بدأ العمل بهذه الطريقة بتونس من عهد الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري، الفقيه المدرس والقاضي ٧٤٩. وهو يرجع بها إلى الإمام عبد الله محمد بن علي المازري ٥٣٦، أخذها عن علماء القيروان أمثال الشيخين الجليلين أبي الحسن علي بن محمد الربعي اللخمي ٤٧٨، وأبي محمد عبد الحميد ابن الصائغ ٤٨٦، نقلاً عن رحّاليهم إلى المشرق والأندلس. وقد شاع اعتمادها منهجاً تدريسياً أوائل القرن الثالث عشر. أخذ بها ونشرها بين المدرسين العلامة الشيخ إبراهيم الرياحي. وهذه الطريقة تحسُن ممن

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٢٣٣.

لا يتكلّفها، ويأتي بها عفواً، أو يعدّ لها أدنى إعداد في أوّل الأمر، حتى تصبح له عادة. ولا يقدر عليها أو يتمكّن منها إلا من رُزق فصاحة اللسان وقوّة الفكر، وتمرّس بالألفاظ العلمية والأساليب العربية. ومن ليس هذا شأنه من المدرسين لجأ أولاً إلى التملّي من أقوال المؤلفين، ونقل عباراتهم لئلا يكون درسه مختلاً، ويضيع وقته في القشر دون اللباب.

وهذا العناء والتكلّف يحمل المدرس في هذه الحالة على تحاشي تلقي الأسئلة من التلاميذ كي لا يتشتّت عليه ما أعدّه من ترتيب لمسائل الدرس. وهو، لعدم ضلاعته وضعفه، يسرع إلى تعطيل الدرس متى ألهاه شاغل أو انحراف مزاج في ليلته، حيث لم يطالع الدرس بما يكون له تمام الإعداد. وهذا واقع مشاهد عند كثير من المدرّسين قديماً وحديثاً.

والدروس بالجامع لم تكن أسعد حالاً ولا أكثر حظاً في العناية بها والإقبال عليها. وموادها في القانون الصادقي: ١٢ فناً في المرتبة الابتدائية، ٢١ في المتوسطة، ١٥ في العليا[1].

يذكر الشيخ ابن عاشور أن سبعة فنون منها كانت قد احتجبت مدّةً لم تدرس فيها وهي: التصوّف، والتاريخ، والرسم التوقيفي، والعروض، والهندسة، والهيئة، والمساحة.

وكان يقلّ تدريس اللغة والأدب، وآداب البحث والميقات والحساب إلا أن يكون حسابَ الفرائض.

ولم تكن الكتب المذكورة لكل فنّ تُدَرَّسُ كلُّها. ويلاحظ هذا

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥٦.

بالخصوص في المرتبة المتوسطة لاستكثار الطلبة عدد الفنون فيها، أو لانحصار دروس الامتحان في بعض منها.

وكُتب المرحلة العليا لا تجد ما تستحقّه من العناية، لأن التأهّل لها محصور في الناجحين في امتحان شهادة التطويع. ولا يمارس ذلك منهم إلا من رزق الرغبة في استكمال الدراسة على الشيوخ المتطوّعين المباشرين للتدريس بالجامع. ونسبة المقبلين عليها منهم محصورة.

الطلاب:

كان عدد التلامذة لا يزيد على الألف سنوياً. للمرحلة الابتدائية ٥٠٠ تلميذ، وللمتوسطة ٤٠٠، وللعليا أو منتهى المتوسطة ١٠٠[(١)].

ولما ألمعنا إليه قبل من حق اختيار الطلاب للدروس، تجد الحضور بها غيرَ مطّرد ولا متعادل. فبعض حلقات العلم لا تجد بها غير العدد النزر من الطلاب، وبعضها الآخر تكون الواحدة منها مزدحمة يحضرها المائتان منهم. وهذا ناشئ عن نبذ النظام، وعدم تطبيق القرار الوزاري ٢٢/ ٣/ ١٩٠٠، فيما ينصّ عليه الفصل الثالث منه، من لزوم تعيين تلامذة لكل درس، لتتم مراعاة التوقيت في الدروس، وليتمكن المدرس من معرفة تلامذته. وقد ترتّب على ذلك تزاحم التلامذة للحصول على الأمكنة في الحلقات، وتشويش بينهم،

(١) كان هذا عدد الطلبة سنة ١٩٠٩ ـ ١٩١٠. وهو بدون شك قد زاد بعدُ وهو قابل للتطوير، فهو في ١٨٨١ كان لا يتجاوز ٦٠٠، وفي ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ بلغ ٩٨٨. محمد المختار العياشي. **البيئة الزيتونية**: ٩٢.

وإضاعة للوقت، وتدخل إداري من حين إلى آخر. ومع ذلك يلاحظ أن الطلاب لم يكن لهم كبير محافظة على الحضور، وأن أكثر من يشهد الدروس منهم شاردُ العقل مشغولُ البال.

أما سيرتهم داخل المعهد، ومع الشيوخ فقد كانت جيّدة. ليس عليهم ما يؤاخذون به سوى بعض الخصومات، والتلاكم أحياناً فيما بينهم. وليست هناك زواجر محدّدة لقمع ذلك والمنع منه. وإنما هي التهديدات والتوبيخ الموكول إلى النظارة، تقوم به طبق الفصول ١٢، ٦٧ من النظام.

وإذا تعلّق الأمر بتزوير شهادات الشيوخ في دفاترهم سحبت منهم الدفاتر، وكتب الشيوخ فيها نصاً بعدم تأهّلهم للدرجة التي اختاروها، وأعيدوا وجوباً إلى ما دونها، أو إلى ما يشهد لهم الشيوخ باستحقاقه من الرتبة.

وبتتبّع أحوال الطلبة من حيث النباهة والتحصيل يتبيّن لنا بوضوح أن الوافدين منهم على الجامع من خارج العاصمة أكمل رأياً وفكراً، وأكثر إتقاناً واستحضاراً، وأحسن استعداداً وكفاءة للتقدم والفوز. وإن كان وضع عموم الطلبة يتطلّب مراقبة ورعاية. وذلك بسبب ما نجدهم عليه في الأكثر من إهمال التمرين وقلّة المراجعة للدروس، وعدم مطالبتهم باستذكار ما تعلّموه، وعدم تكليفهم بحفظ المتون، وترك تعويدهم على فهمها. فيكونون في حالة اضطراب وخوف، وحيرة وقلق، كلما دنت مواعيد الامتحان، ولمّا يستعدّوا له أدنى استعداد.

أما وضع الطلبة خارج المعهد وبخاصة الفقراء ممن ليس لهم من يعولهم، أو من الواردين من خارج العاصمة، أو من البلاد

المجاورة، فهو أسوأ حالاً وأشدّ فساداً من حيث السكنى والمأوى، ونظام العيش، والأحوال الصحيّة، وفقدان أبسط الحاجيات.

وقد توالت الشهادات على هذا من ذلك العهد إلى قيام حركات الطلاب بالمطالبة بالتغيير والإصلاح. ورأينا منها ما يحزن القلب ويؤلم النفس، ويعوق الطلبة الشباب عن السير سيراً عادياً ليتضلّعوا بالمعارف النافعة والقيام بالواجبات المتعيّنة. وأنّى لهم ذلك، وقد توالت عليهم مختلف المصاعب، وحاقت بهم ألوان المصائب. فأكثرهم إلى جانب مزاولتهم للدروس في ظروف سيئة، يقيمون بمدارس سكناهم الشبيهة بالجحور، كلُّ ثلاثة أو أربعة منهم في غرفة ضيّقة واحدة فاسدة الهواء، كثيرة الرطوبة، تفتقر في غالب الأحيان إلى أبسط أحوال حفظ الصحة. ويزداد أمرهم ضيقاً باحتياجهم المتكرّر إلى الغذاء والتموين. وتتحول بيوتهم الصغيرة إلى محلات يقومون فيها بمختلف شؤونهم المنزلية، مع افتقادهم وافتقارهم إلى الماء الصالح للشراب، وإلى النور «الكهرباء»، وإلى قنوات تصريف المياه. فصحن مدارس سكنى الطلبة الزيتونيين يبقى ملطخاً بالأوساخ، وبالفواضل القَذِرة، والمياه. كما ترى فئات من المتطوّعين يجوبون الشوارع بأسمال بالية، يتصدّقون الناس. وإنها لمشاهد محزنة للغاية، تحمل على التبرّم من العيش، وتدفع بهذه الطبقة المثقفة الكادحة من شباب الأمة إلى مشاعر من الانحطاط الاجتماعي، والبؤس البيئي، والانكسار النفسي. وهو ما يقود حتماً إلى الغضب والثورة[1].

---

(١) محمد مختار العياشي. حالة الطلبة التونسيين المادية. **البيئة الزيتونية**: ١٠٧ ـ ١١١.

الامتحانات:

يجتاز التلميذ بجامع الزيتونة امتحانات ثلاثة:

الأول: عند التحاقه بالدراسة لأوّل مرّة. وهو امتحان الكفاءة الذي تقدّم ذكره.

الثاني: الامتحان العمومي السنوي، وهو امتحان نقله من سنة إلى ما فوقها، أو من كتاب إلى ما فوقه. ويكون ذلك بعد تمام القراءة للكتاب مدة سنة. ويشهد بذلك الشيوخ في دفتر دروس التلميذ. فإن خالف التلميذ ذلك بارتكاب مغالطة، وحضور دروس لم يتهيأ لها، ولا أذنت له فيها لجنة الامتحان سحب منه الدفتر كما قدمنا، ومنع من مزاولة ما لم يؤذن له فيه من الدروس.

وامتحان النقلة هذا تعيّنه النظارة العلمية وتُكَلَّف به لجنة من المدرسين الرسميين، يجتمعون له مساءً بالجامع. وينفرد كل عضو من أعضاء اللجنة بتلميذ يسأله في العلوم التي زاولها ذلك العام. وما يكتشف الشيخ من حال التلميذ يَكتبه الممتحن شاهداً به في دفتر دروس التلميذ، ناصاً على تقدّمه، أو استمراره على دروس سنته، أو على النزول به عن مرتبته إلى ما دونها.

ويلاحظ بخصوص امتحان النقلة أن كثيراً من الطلبة ممّن لا حاجة لهم إلى الحصول على شهادة الإعفاء من المجبى[1]، لم يكونوا يحرصون على المشاركة فيه في الأول. وقد حاول الشيوخ

---

(١) ضريبة يدفعها المواطنون لصندوق الدولة. وسميت المجبى، لأنها من المال الذي يجبى للحكومة، ويتكون منها الميزان العام السنوي للدولة لكونها مورداً من موارده.

حملهم على ذلك وإلزامهم به بشتى الوسائل النافعة، للتحقّق من نتائج دراساتهم.

امتحان التطويع:

هو امتحان نهاية الدراسة بالجامع. تتوّج به مزاولة التعليم سبع سنوات بالمعهد، يتنقَّل الطالب فيها في كل سنة من درجة إلى ما فوقها. ويحصل الناجح فيه على شهادة التخرج من الزيتونة، واسمها التطويع.

ولا يقبل الطالب للمشاركة في هذا الامتحان إلا بشروط:

عرضه لدفتر شهادات دروسه على لجنة مخصصة بذلك، تتولى تصفّح شهادات الشيوخ له، للتأكّد من حصوله على النصاب المطلوب من الدروس في مختلف الفنون للمشاركة في الامتحان.

وعند قبول اللجنة ترشّحه، يكلّف الطالب بإلقاء درس أمام لجنة الامتحان المعيّنة لذلك، يختاره بنفسه من كتاب مقرّر للدراسة أو تعيّنه له اللجنة. ويقضي من الوقت نصف ساعة في الإعداد لإلقاء الدرس.

وبتمام هذا الإجراء يُسجَّل الطالب في قائمة المرشّحين للمشاركة في امتحان التطويع.

ومواد الامتحان ثلاث، متنوعة بين كتابي وشفاهي.

ويعرف الامتحان الكتابي في اصطلاح جامع الزيتونة بالمقالة. ويكون في موضوع من موضوعات الفقه، إمّا في العبادات وإمّا في المعاملات. ويحدَّد الموضوع بالإعلان عنه في وقته، أمام الطلبة المشاركين في الامتحان، على طريق القرعة بسحب ورقة من الأوراق المتضمّنة لموضوعات المقالة.

فإذا اجتاز الطالب هذه المرحلة بنجاح أجري عليه الامتحان الشفاهي. ويتكوّن من مادتين هما؛ الدرس والأسئلة. ولا يقبل للمشاركة في الأسئلة إلا من ثبت نجاحه في الدرس.

وتُعيّن الدروس بسحب كل تلميذ بطاقة من بطائق مختلطة تكون بصندوق، تُحدِّد موضوع درسه من الكتاب المعيّن له.

وفي المرحلة الأخيرة يشارك المترشّح في مادة الأسئلة التي تجرى عليه في علوم: الفقه، والنحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق، والحساب، والمساحة، والتاريخ، والجغرافية. والملاحظ أنها تكون مشتركة بين تلامذة اليوم الواحد من المتقدّمين للامتحان الشفاهي. وحفاظاً على سريّتها وعدم تسرّب شيء منها أو من أجوبتها إلى من ينتظر دوره لاجتياز الامتحان في هذه المادة، يجمع الطلبة ما سوى الأول منهم، في قاعة تُشدّد الحراسة عليها، قطعاً لضروب التحيُّل والتسمّع إلى ما يجري خارجها بقاعة الامتحان[1].

العطل والإجازات:

يأذن النظام في تعطيل الدروس بجامع الزيتونة مدّة طويلة في كل عام. وهي تستغرق شهرين من الصيف من منتصف شهر ٧ إلى منتصف شهر ٩ الميلاديين، وكاملَ شهر رمضان، والأسبوع الأول من شوال، و٩ أيام في عيد الأضحى، و٤ أيام في المولد، ويوماً واحداً يوم عاشوراء. وهذه الفترات منظور في تقديرها إلى أسباب عبادية أو مواسم وتقاليد، فلا تكون موزّعة على السنة الدراسية توزيعاً يوفر الراحة والاستجمام. وإنها مع ذلك لتجد من الطلبة

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥٣ ـ ١٥٥.

تذييلاً أولاً وآخراً. فعطلة الصيف تبدأ عملياً من بداية يونيو، والعطل القصيرة تتقدمها من المتطوّعين أيامُ ارتقابها مما يعوق انتظام الدراسة على الوجه المطلوب، ويحول دون الوفاء بالمقرّرات وختم الكتب[1].

تلك هي عامة الأوضاع والملابسات التي كانت تقارن حياة هذا الشباب من طلاب المعهد. فلا يُرجى من ورائها تحريك الطاقات والمواهب، ولا شحذ ملكات الإبداع، ولا إبراز علامات النبوغ، ولكنها، واحسرتاه، تَصرِف عن العمل والدرس، وعن مباهج الحياة إلى الحرص على اختصار مرحلة الانتساب إلى المعهد، للخروج إلى معترك الحياة قصد سدّ الحاجة والاندساس في مجتمعات أغنى وأرقى. ولسان حالهم يردّد قول علي بن الجهم:

والناس منهم عاملان فعاملٌ قد مات من عطش وآخرُ يغرقُ
لو يرزقون الناسُ حسْب عقولهم! ألفيت أكثر من ترى يتصدّق[2]

وبعد العرض المُزجي الموجز لأوضاع التعليم بالجامع الأعظم، جامع الزيتونة، إثر صدور ترتيب خير الدين - وهو عرض تجنبنا فيه الكثير من التفاصيل والجزئيات التي لا يتسع لها المقام - أحببنا أن نقف عند مطلبين هامين: التآليف والعلوم، تماماً كما فعل الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. ذلك أن بيان المنهج الإصلاحي يعتمد أساساً على التآليف التي يكون بها تقدّم العلوم، وتطوّرها، وتبلّغ القصد من الدرس، وتحقّق الانتفاع الشامل والكامل لرواد المعرفة وطلاب العلم.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥٥.
(٢) الطاهر الحداد. **التعليم الإسلامي**: ٣٤.

المطلب الأول: الكتب والمصنفات المقررة للدراسة:

أغراض التأليف:

سبق لنا ذكر هذا الموضوع، بطريقة سريعة، عند الحديث عن الدروس. وإنا لنذكّر في بداية هذا المطلب بالأغراض السبعة التي فيها يُكتَب، ومن أجلها يؤلّف. جمع ذلك المتقدمون في قولهم:

ألا فاعلمنْ أن التآليفَ سبعةٌ ... لكل لبيبَ في النصيحة خالصِ
فشرحٌ لإغلاق، وتصحيحُ مخطئٍ، ... وإبداعُ حَبْرٍ مُقدِمٍ غيرِ ناكصِ
وترتيبُ منثورٍ، وجمعُ مفرقٍ، ... وتقصيرُ تطويلٍ، وتتميمُ ناقصِ

والذي حمل العلماء ورجال الفكر على طلب هذه الأغراض، والحرص على العناية بها، وتوفير الجهد في مجالاتها، تقديمُ شيء نافع لمن حولهم ولمن يليهم من الأجيال ممّن وقفوا على التراث العلمي الإسلامي الذي وصل غزيراً إلى أشياخهم، ولم يقدروا على الاستفادة منه مباشرة بأنفسهم، استفادة صالحة، أو ممّن كان هذا التراث محجوباً عنهم غيرَ واقع في حوزتهم، وهم في حاجة إلى التعرّف عليه والإفادة منه.

التأليف بعد القرن السادس:

بعد خمسمائة عام من العطاء الفكري والعمل الجاد العلمي، كان من الطبيعي أن تختلف طرائق اللاحقين عن طرائق الأئمة السابقين، لاقتناعهم بما فيه غنى مما هو متوفّر من التصانيف في نظرهم. وبدل التقدم بالعلوم، ومواصلة النشاط الإبداعي، طفِقَ أكثرهم يختصر ويزيد وينقص حسب ما يبدو له. وعلى هذا الأساس نشأت عقدة اللسان، واختفت مسائل العلم تحت الألفاظ، وانشغل المؤلفون عن النقد. وحمل هذا كثيراً منهم على العناية باختزال

حرف، أو نقص كلمة، كما فعل محمد بن ناماور الخونجي ٦٤٦ في **الجمل** «**مختصر نهاية الأمل** في المنطق»، وخليل بن إسحاق ٧٦٧ في **مختصره الفقهي**، والتقي ابن السبكي ٧٧١ في **جمع الجوامع** في أصول الفقه، والجلال المحلِّي ٨٦٤ في **شرحه لجمع الجوامع**[١].

وترتّب على هذا الاتجاه تعقيد شديد، عطل الأفهام عن الغوص على المعاني، وصرَف الأذهان إلى شرح المغلقات، وأضاع الوقت على الدارسين. فتحوّل بذلك النظر إلى مجالات لفظية حول العبارات ومعاني الكلمات.

وكانت النتيجة لهذا التكوين مكابرة ولجاجاً، وقصوراً عن الحجاج.

الاعتماد على النقل أساساً:

غير غريب أن تطغى مع هذا كثرة النقول في مؤلّفات هذا العصر، تفاخراً من أصحابها بسعة المعرفة وكثرة التحصيل، وإن خلت كتبهم من النظر وإعمال الفكر والنقد. وإن في هذا المنهج لانحرافاً عن مثل ما كان يقوم به السكاكي في نقوله، في مواضع شتى من كتابه **المفتاح**، عن الزمخشري أو عن الجرجاني وأضرابهما، قصد دعم رأي، أو إقامةِ برهان على صحّة معنى، أو بيانٍ لمذاق له[٢].

وقد نظر الأستاذ الإمام إلى أولئك النقلة فوجدهم فئتين:

الفئة الأولى: تنقل ما يصل إليها أو يقع تحت يدها.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٦٧.
(٢) المرجع السابق: ١٦٨.

والفئة الثانية: تزيّن تأليفها بالنقل عن العلماء والمشاهير أمثال الغزالي وعبد القاهر وابن العربي، لكنك قلّما تجد مَن نهج على منوال هؤلاء العظماء، لأن التقليد إذا صافحه الضعف والفتور، تعلق بسفاسف الأمور. وربما مرّ أصحاب هذه الفئة على مواضع مشكلة من كلام المتقدمين، فيتحاشونها، ولا يقدمون على تحقيقها، مثل كلام عبد القاهر في **المعاني الثواني**، والغزالي في باب البيان من **المستصفى**، وابن العربي في حديثه عن المتشابه في **شرح الترمذي**[1].

وبقدر ما كانت النقول لدى السابقين تأكيداً وتقوية لما يصوّرونه من أغراض، ويبدونه من آراء، كانت عندهم شاهداً على ضعف العقل، وذهاب الملكات، وكثرة التهريج. وحين استقرّ في أذهانهم العجز عن ملاحقة السابقين قالوا: «ما ترك الأول للآخر»، «وما أصحّ علم من تقدم»، وإذا لم يقدروا على المفاضلة والترجيح، ولو بعد تكلّف وإجهاد، بين أنظار المتقدمين واختلاف آرائهم، استسلموا قانطين، وذهبوا مرددين: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[2]. وغير بدع من الأمر أن يتولّد عن هذه الحالة النفسية لديهم تقديس مطلق للمتقدّمين، أشعرَهم بالنقص، وعدم القدرة على الإتيان بما أتوا به، وأنّى للتابع أن يبلغ مبلغ الرائد في سداد رأيه، وصحّة نظره، وقدرته على الاجتهاد. ووقع في يقينهم أن كلَّ مسطور يظفرون به أو يقفون عليه ينتسب إلى السابقين صحيح لا يمكن الطعن فيه ولا يُتردّد في الأخذ بما فيه. ونشأت عن هذه العقلية نزعات كان قد نبّه إليها الشيخ ابن عاشور في قوله:

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٦٩.

(٢) البقرة: ١٤٨.

«فإنه لما سدّت منافذ التفكير في العلم والتوسعة فيه، مال العلماء إلى التفكير في عبارات السابقين، ثم لما عُنوا بطريقة الاستحضار مالوا في تآليفهم إلى الاختصار، وحين شعروا بسماجة الإعادة للمسائل ابتكروا طريقةَ خلطِ التأليف الموضوع في مسائل علم ما بمسائل أخرى من علوم أخرى لأدنى مناسبة أو ملابسة»[١].

المحافظون المقلِّدون:

أصرّ هؤلاء على مواقفهم، مكتفين بما ورثوه، قانعين بما وصل إليهم، نابذين كل جديد، ومهاجمين كل ما يظهر في مجالات فنونهم وعلومهم مما يخالف أو يناقض ما عرفوه من تصوّرات واعتادوه من آراء، يلبسون له جلد النمر، يحضرون له سيَاط الزجر. وذلك لجمود أفكارهم، وقصورهم عن الاتسام بِسِيمَى المحقّقين من العلماء. وربما كان ذلك أيضاً بسبب حسد الأكفاء والعمل على إطفاء مواهب المعاصرين، والتعصّب الممقوت لأشياخهم وكبار علمائهم، وإن تغيرت العصور وقامت بها الحجة عليهم. وإنك لتجدهم يكيدون لمن ليس من حزبهم، لوقف الناس عند ما بلغ إليه العلماء الأقدمون، غير متجاوزين في شيء مقالاتِهم وسلوكَهم وطرائقَهم. ومن أجل ذلك ألقوا في نفوس الحكام والملوك أن الخروج عن ذلك قيد شبر كالإلحاد في الدين، وأن في إطلاق الحرية للرأي والعلم نكراناً لفضيلة العلماء الماضين، إلى غير ذلك من كلمات لفّقوها، وأحاديث وضعوها، ورهبانية في تقديس المتقدمين ابتدعوها[٢].

ولم تنجُ من مغالطاتهم وصنوف كيدهم سوى طائفة قليلة من

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٦٩.

(٢) المرجع السابق: ١٦٨.

العلماء البارزين لم تجرؤ على إعلان معارضتها لهم، ولكنها جرت على طرائقهم، فضمّنت ما حرّرتْه من شروح وحواشٍ وتعليقات تصحيحَ كثير من الأفهام، وإبداء ما رأته من مقالات وأفكار صائبة.

ولو أن المقلّدين رضوا باستدراك النقص، وتصدّوا لإصلاح الكتب والمؤلّفات مما تزخر به من أخلال، لأعانوا الطلاب بعد طول دراساتهم للعلوم اللغوية والعربية، ومثافنتهم لفَنَّي المعاني والبيان، واستغراقهم غالب أوقاتهم في العكوف على العلوم الشرعية، على الانتفاع بما تخصّصوا فيه، والظهور في مختلف مجالات الدرس والبحث والإنتاج قادةَ فكر، وأئمةَ علم، وأمثلةً ونماذجُ يُحتذى حذوها ويُقتدى بها.

تحرير الموقف من العلماء السابقين:

وهكذا تتعانق الأجيال، وتلتقي على الخير. فلا يكون الفضل بسبب التقدّم زماناً مطلقاً، ولا بما لابس أولئك العلماء من تقديس لأخذهم بمناهج المتصوّفة أو بظهور الكرامات، أو بالانتماء إلى طائفة معيّنة ونحلة خاصة، أو بالحفاظ على عادات وتقاليد ليست من جوهر العلم ولا مما يتّصل به أو يتولّد عنه، وإنما أسباب التفضيل التي يقرّ بها العامة والخاصة، ويرونها معايير توزن بها جهودُ الرجال وطاقاتُهم، واتساعُ مواهبهم، وألوان إنتاجهم التي تقوم عليه المدارس العلميّة النافعة، والمذاهب الفكرية الراشدة.

وقدم الناس في كل عصر مَن تميّز من بينهم بالإقبال على العلم والإعراض عن زخارف الدنيا، والنصيحة للكافة وللخاصة، ومن جهة ثانية المتقنين للعلوم، الواضعين لقواعدها، المبدعين في صنوفها، الذواقين الكاشفين عن أسرارها، والأسخياءَ الذين تَرَقَّوْا بتلك

العلوم، وأفاضوا على القريب والبعيد من معارفها. فبهذا يتعارف الخيّرون، ويتنادى المُصلحون، وتبرز الصلة متينة قوية بالمضي على نفس المنهج، وتتواصل الجهود بين السابقين واللاحقين. وهذا ما حمل الشيخ ابن عاشور على التنويه بهؤلاء في قوله: «إنهم غرسوا لنُنمي، وأسّسوا لنَشِيدَ، وابتدأوا لنزيد. ولست مقتدراً أن أقنع نفسي بأنَّهم كانوا في درجة واحدة من العلم، بل منهم العالم المنشئ لقواعد وأصول، ومنهم الذي لم يشتهر اسمه إلا بفضل عوارض»[1]. وهذا التفاوت بين الأعلام المشهورين يرجع بدون شك إلى ما فطروا عليه، وإلى ما هذبوه ونمّوه من ملكات، وما رزقهم الله من مواهب وقدرات، أو اكتسبوه من طاقات وتخصّصات.

المطلب الثاني: عيوب التأليف:

وإنا كلما تقدمنا في مطالعة المذكرات الإصلاحية للشيخ ابن عاشور أيقظتنا إضاءات وتنويرات، ونبّهتنا لأهميتها آراء وملاحظات، وذكرتنا عند مطالعتها قواعد وأصولاً، يغفل عنها المدرِّسون ولا يجهلونها، وإنما هي الرتابة والتعوّد وعدم الالتفات إلى أحوال المخاطبين، وبُعد أصحاب التصانيف عن أصول البلاغة صناعة لا نظراً، أفقدتهم أسس النجاح، وجعلتهم فيما يقرّرون أو يكتبون يُملِّون وينفِّرون لما يشوب تآليفهم من عيوب تورث طُلّابَهم العياءَ وقلةَ الفهم.

ولذلك وجبت العناية بالتآليف تعريفاً وعرضاً، تحليلاً ونقداً، توجيهاً وإصلاحاً. ومن كان في أوائل هذا القرن يقدر على ذلك مثل

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٦٣.

العلامة ابن عاشور؟! فهو لسعة معرفته بهذا الموضوع، وكمال إحاطته بالفنون والمؤلفات، وغوصه في دراسة مناهجها وضبط خصائصها، قد تولَّى إلى جانب التاريخ لهذه الظاهرة العلمية التي تعلّقها طوال حياته بيان أوصافٍ وتعليلات وملاحظات وأحكام لا تجد الحديث عنها في كتاب، ولا في حلقة درس إلا نزراً، ومن القليل القليل من أهل العلم.

ذكر رحمه الله أمثلة من كتب جيّدة انبنت عليها النهضة في العلوم، وقام بها تأسيس النظر في عدّة فنون. وهذه معلومة مشهورة، ولكنَّها أُتبعت بعد وضعها وتصنيفها بأخرى استندت إليها، ورام الشيوخ في حلقات الدرس أن يلقّنوها طلابهم، ويعلّموهم ما شملته من قواعد ونظريات وأفكار. ولعله من الواجب، لاكتشاف بعض الحقائق والأسرار، أن ننظر بتأمّل في كتاب **أليس الصبح بقريب**. فهو يركز ملاحظاتِ مؤلفه ونقدَهُ على الكتب المدرسية، المقرَّرَة للمرحلة الأولى من التعليم الزَّيتوني، والتي يقوم التلميذ بدراستها ولمّا يبلغ في الغالب من العمر خمسة عشر عاماً.

بعض كتب المرحلة الابتدائية:

من أهم ما يُبدأُ به من المقرر كتابان: **المقدمة الآجُرُّومية** في النحو، و**إيساغوجي** في المنطق. وهما متقاربان حجماً، متباينان سهولة وصعوبة.

فالمقدمة الآجُرُّومية، نسبة إلى مؤلفها محمد بن محمد بن داود بن آجُرُّوم ٧٤٣، أوّل كتاب يدرس في علم النحو. وهو مفيد. نظمه يحيى بن موسى العَمريطي ٨٩٠، وأسماه **الدرّة البهيّة**.

وإيساغوجي كتاب لأثير الدين مفضّل بن عمر الأبهري ٧٠٠.

مختصر أيضاً. وضعه صاحبه للتعريف بالكليات الخمس: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، وما يتصل بذلك من المصطلحات المنطقية الواجب استحضارها لمن يبتدئ في شيء من العلوم[1]. والملاحظ لدى عامة الدارسين أنه كان من الأفضل تأخير دراسة هذا الكتاب سنتين أو ثلاث حتى يتهيأ التلميذ لذلك.

وكتاب **القطر** المعيّن لدراسة النحو في السنة الثانية ابتدائي هو كتاب **قطر الندى وبلّ الصدى**. مقدمة في النحو لابن هشام ٧٦٢. قال عنه الشيخ ابن عاشور: «وفيه مسائل تقرأ في علم النحو هي كما تقدم من عويصات المسائل أو من محاجاته»[2].

و**الألفية** أو **الخلاصة** في النحو لابن مالك الطائي الجَيَّاني ٦٧٢. هي أرجوزة مفيدة من مقررات السنة الثالثة والرابعة بجامع الزيتونة، عليها شروح كثيرة مهمة.

الاضطراب والاختلاط:

اشتملت كثير من الكتب الدراسية على اضطراب وإخلال بسبب الإجمال. فغاضت المعاني، وتشتّتت المقاصد، ونقصت الفوائد. وهو ما اشتكى منه ابن خلدون في **مقدمته**، والشاطبي في **موافقاته**[3].

أما صور الاختلاط في التعليم والتأليف فكثيرة. كان يؤتى بمسائل علم المنطق في مبادئ علم الأصول، ويفصّل الحديث في

---

(١) **مجموع المتون**: ٢٨٠ ـ ٢٨٩.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٦٩.

(٣) المرجع السابق: ١٧٤.

فلسفة الأجرام في باب التشبيه، ويَرِدُ ذكر الحواس الباطنة في الفصل والوصل من علم البلاغة، ويختلط التصوّف بالفقه، وعلم الكلام بمبادي النحو عند تعريف لفظ الكلام، فيتناول القولُ بالمناسبة مبحثَ دلالة الكلام أهي وضعية أم عقلية[1]. وتداخل العلوم هكذا، أوجب ربط بعضها ببعض ضيقاً في تلك المؤلّفات، وكثرةَ الخلاف في مسائلها، كما أورث بالانتقال من مادة إلى أخرى في نفس الدرسِ والحصة، وما يستوجبه هذا من تقديم وتذييل، شرودَ عقل التلميذ، وعدمَ فَهمه، وعجزَه عن مسايرة الشيوخ في تقريراتهم، والإفادة من جهودهم وتحريراتهم. ومما يلاحظ فيما ذكرنا أن من الخلط المشار إليه ما هو مادي علمي، ومنه ما هو منهجي تصوّري. وكلاهما يحتاج إلى تغيير وإصلاح في الكتب ومواد التدريس.

من اختلاط المسائل:

عرّف النحاة اللفظ بأنه الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية. وهذه العبارة واضحة الدلالة يفهمها التلميذ في يسر، ويسهل عليه حفظها، لكن الشارح أراد إبراز معارفه، ونسي أنه يتحدث في النحو مع تلامذة مبتدئين، فأتى بتعريف ثانٍ ليس هذا موضعه، ناقلاً عن المتكلمين قولهم: «اللفظ حركة في اللسان يخلقها الله عند حاجة المتكلم»، ويتبعه المحشّي مؤكداً للتعريف الثاني الكلامي بقوله: «إن الشارح لم تزلّ به قدمه بل جرى على أصول الأشعري في الكسب». ويعقب الشيخ ابن عاشور على هذا كلِّه، مبدياً رأيه في هذا الصنيع قائلاً: «فجاءتك مسألة خلق الأفعال، والخلاف بين الأشعرية والمعتزلة والجبرية. كل هذا والتلميذ يَعُدّ

---

(1) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧٢.

ما في الجامع من أساطين، ويشيّع بنظره مساعي المارين، فإن شئت أن تعلم ما حصل من المسألة فاسأل العادّين، لأن التلميذ لم يعرف بعد معنى الكلام، فكيف به إلى دقائق علم الكلام»[1].

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما يجري من تلقين مسائل التوحيد في مقدمات الكتب الفقهية. فهذا عبد الواحد بن عاشر ١٠٤٠ يورد في نظمه **المرشد المعين على الضروري من علوم الدين** في حدوث العالم قوله:

[وذا محال] وحدوث العالم من حدث الأعراض معْ تلازم

وبالرغم من سهولة التعبير فإن إشاراته لا يدركها الأطفال ولا يَعُونها ـ ولو درّسها المدرس، وأوضحها الشارح ـ إلا بجهد وعنت. ومن يستطيع منهم فهم كلام ميارة في شرحه وتعليل حقيقته حين يقول: وحدوث العالم... لما قدم في برهان الوجود حدوثَ العالم، ذكر هنا برهان ذلك؛ وهو ملازمته للأعراض الحادثة، فإن أجرام العالم يستحيل انفكاكها عن الأعراض، كالحركة والسكون. وهذه الأعراض حادثة بدليل مشاهدة تغيّرها. فلو كانت قديمة للزم أن لا تنعدم، لأن ما ثبت قِدَمُه استحال عدمه، وإذا ثبت حدوثها واستحال وجودها في الأول، لزم حدوث الأجرام واستحالة وجودها في الأزل قطعاً لاستحالة انفكاكها عن الأعراض، إذ حدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة[2].

وإن في هذا الشرح إيغالاً أيضاً في استعمال الاصطلاحات التي لم يألفها التلميذ بعد.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) ميارة: **الدر الثمين والمورد المعين**: ٣٢ ـ ٣٣.

ومن الخلط التصوّري المنهجي طريقة علماء المنطق المتجلّية في كتبهم عند تفصيلهم القول في اختلاف علمائهم في لزوم النتيجة للمقدمات. وهو الشأن في العاديّات، فيتساءلون أهذا الأمر عقلي أم عادي؟ ويبنون ذلك على مناهج المتكلّمين بمراعاة اصطلاحهم، ويُهَوّل على من يقول منهم: هو عقلي أو واجب، بأن فيه تحكيماً للعقل أو الإيجاب. وهما نزعتان ضالتان[1].

وقد يكون فساد التصوّر متولّداً عن تقديس من لا يستحق التقديس، وإنما هو العبد الصالح تظهر على يديه الكرامات، وهو معزول عن صفة العلم ومنازل العلماء. ومن هنا كان خطأ المِقَّرِي فيما رواه في كتابه **الأزهار** من تقويمه لمنزلة أبي الحسن الصّغيّر تعقيباً على ما رواه القَبَّاب عن الإمام ابن عرفة من قوله بشأنه: وكثيراً ما نجد في تقييد الشيخ أبي الحسن: «يؤخذ من هذه المسألة». فلا أدري صورة ذلك الأخذ ما هو؟ هل هو من طريق الاستقراء أو الاستنباط أو القياس أو المفهوم. وكل قسم من هذه الأقسام يفتقر إلى شرط، ولا شيء من ذلك... قال المقري: «لا يقع في ذهنك قصور الشيخ في قوله: «يؤخذ من هذه المسألة»... واعلم أرشدك الله أن الشيخ أبا الحسن كان إمام وقته في فقه **المدوّنة**، وهو المستقل برئاستها بعد شيخه الفقيه ابن راشد. ما أخذ عنه حتى ظهرت على يديه الكرامات الخارقة في شفاء أصحاب العلل المزمنة، وغير ذلك»[2].

ومن الدلائل على سقم هذا المنهج اعتمادهم كلام الصالحين

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧٨.

(٢) المقري. **أزهار الرياض**: ٣/ ٣٢ ـ ٣٣.

اعتماداً يقضون به على العلم. وربما نزّلوا كلامهم منزلة ما لا يقبل الطعن، كأخذهم أجوبة صاحب **الإبريز** التي يرويها عن شيخه الصالح عبد العزيز الدباغ[١] فيعتقدون أنها تمام مراد الله أو رسوله من كلامه المفسر فيها[٢].

ومن فساد التصوّر أيضاً جعل العلم علمين: علم معرفة وخبرة ودراية، وعلم كشف. وقد يحمل على هذا الاعتقاد انتشار هذه الأفكار بين الناس واعتدادهم بها، في غفلة عن تعاطي الأسباب وتسلق المعرفة بالنظر وبذل الجهد. وإن من كبار العلماء من وقع في هذه الأوهام أو تسلطت عليه.

فهذا القطب الشيرازي ٧١٠هـ يقول في ديباجة شرحه **للمفتاح**: «إنه قد ألقي إليّ على سبيل الإنذار، من حضرة الملك الجبار، بلسان الإلهام، لا كوهم من الأوهام، حال نصب شبكة الغيبة، وهي حال بين النوم واليقظة، ما أورثني التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار السرور»[٣]. وقال سعد الدين التفتازاني ٧٩٢ في **شرح التلخيص** عند حديثه عن الإعجاز وما يقرب منه، وتقريرِه ما عطف على حد الإعجاز: «ومما ألهمت بين النوم واليقظة»[٤].

ولقد كان من ضعاف المشتغلين بالعلم، غير المتمكنين منه من كان يعتقد أن الأمر المشكل إذا رُئي في النوم ما يبيّنه، فقد فسّر بوجه لا يقبل الخطأ. فهم يرون الأحلام كشفاً، ويثقون بأنفسهم وهم نائمون بما كانوا يشكّون فيه وهم أيقاظ[٥].

---

(١) عبد العزيز بن مسعود الدباغ: ١١٣٢.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٦٢.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) المرجع السابق نفسه.

سير حركة التأليف في العلوم الإسلامية ونقد كتب التدريس:

إن من يُعِد النظر، متدبِّراً سير حركة التأليف في مختلف أطوارها، يجد هذا محكوماً في طبيعة الزمان بحال الأمة. وذلك ما حمل الشيخ ابن عاشور، بين يدي نقده لأوضاع الكتب في عصره وما قبل عصره، على استعراض أحوال التأليف ومدارسه ومناهجه قديماً وحديثاً، مذكّراً بما كان من ذلك في صدر الإسلام عند نشأة العلوم الإسلامية وظهور الكتب الأصلية فيها، وبما كان من نشاط فكري في العواصم الفكرية بمصر والشام، والقيروان وإفريقية والأندلس والمغرب. فإذا قضى من ذلك وطره، ولو في عبارات موجزة مختصرة، انتقل إلى النظر في الكتب المدرسية التي يزاول الطلبة دراستها والنظر فيها، بما يتلقّونه عن شيوخهم، وما يمارسونه من التدرّب أو المراجعة لها بإشرافهم.

وقد لاحظ الإمام العلامة المصلح بُعدَ هذه التآليف عن المنهج المحمود. وذلك لخلوّها من مراعاة أبسط قواعد التربية والتعليم، وجهل مؤلفيها بأحوال الطلاب الفكرية، وباستعدادات ومؤهلات المقبلين على دراستها في أطراف البلاد الإسلامية.

والحق أن عامة المصنِّفين في مواد العلم الإسلامي كانوا يحدّدون الغاية من تدريس ما يضعونه من الكتب في مختلف العلوم، فيحفلون بها وبموضوعاتها وبأصولها وفروعها خدمة للعلم الشرعي وللسان العربي. ولم يكن يشغَل عامتهم إلا من قلّ منهم، التفكيرُ عند وضع تأليفه في أيِّ فنٍّ أو مادة بسن التلميذ أو الطالب، وبمرتبته الفكرية أو الدراسية، إذ لم يكن هذا من شأنهم ولا مقصوداً منهم ولا مطلوباً عندهم. وهم يسبقون المدرسة والمعهد والطلاب، فلا يضعون في الاعتبار عند التأليف حاجاتهم، وإنما هي كتب موضوعة

كمقدمات للعلم، فمختصرات أو نَظْم لها، أو شروح وحواشٍ وتعليقات، أو مطولات. ومن أجل ذلك تختلط فيها مسائل العلوم، ويكثر الجدل والمناقشات، وترد فيها القضايا الكثيرة في غير تناسب بينها ولا ترتيب. فلا يتصوّر بعد ذلك تمكّن الشيوخ أو الإدارة أو الطلاب من اختيار كتبهم للدراسة، مراعين في ذلك التكوين العلمي والتدرج المعرفي والجانبين الضروريين النظري والتطبيقي، وبخاصة في المرحلة الأولى من التعليم.

قال الأستاذ الإمام الأكبر: «إنّ كُتُبَ التعليم عندنا لمّا لم يضعها أصحابُها لغرض التعليم، أو لم يراعوا فيها انتساب بعضها من بعض نظراً إلى طبقات التعليم، اعتمد كل واحد من المؤلفين طريقة توخّى فيها ما اعتقده الأصح للناظرين، ولم يلتفت أكثرهم في الماضي إلى وجوب التدرّج للتلميذ؛ أي: إلى تنقله من معلوم إلى مجهول»[1]. ولم يكن في تقديري أن هذه هي حال الزيتونة، ولكنها السمة الغالبة على غيره من المعاهد؛ كالأزهر والقرويين وسائر المعاهد الدينية.

المطلب الثالث: العلوم:

جاء هذا الفصل في **أليس الصبح بقريب** إكمالاً لما قبله، وتجلية للرؤية المطلوبة في موضوعاته ومسائله، وتفصيلاً للآثار المترتبة على ذلك في ميداني التأليف والعلوم. وبعد أن تعرض قائد الإصلاح ورائده في جامعتنا الزيتونية إلى الحديث عن ثمرات العلوم وغاياتها، وبيان أطوار العلوم في الأمة، وربطَ تأخّرَ الأمة بتأخّر

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧٢ ـ ١٧٣.

العلوم فيها، وقف بنا عند جملة قضايا مهمة: منها: القصد من تدوين العلوم، ولفت النظر إلى العلوم الإسلامية، وبيان أصناف المقبلين على العلم في مجتمعاتنا، منتقلاً من ذلك إلى ذكر الأسباب العامة، أسباب ضعف العلم وتأخّره عندنا. وَلَكَمْ يكون حريّاً برجال التربية والتعليم أن ينتبهوا إلى فقرات هذا الفصل، لِمَا له من علاقة أكيدة وارتباط كبير بما يتدبّرونه من قضايا، ويتناولونه من مشاكل تربوية وتعليمية، كان اعتمادهم في أكثرها على الآراء والنظريات البيداغوجية التي وضعها أصحابها لمجتمعات غير مجتمعاتنا، وأطفال غير أطفالنا، فيفيدون مما حرره العلماء، ويجدون فيه الغناء عن لوك مقالات المربِّين في القرون الوسطى من غير أهلينا.

وقد كان التمهيد لذكر أسباب التأخّر بالعودة بنا إلى حصر العلوم الإسلامية التي كان يعنى بها الشيوخ، متفرّغين إليها تلقيناً وتقريراً وبياناً وتحريراً. وأبرزها الفقه واللغة والنحو وتفريع الفروع الفقهية والمسائل العلمية. وذلك للنظر في محتوى هذه العلوم وطُرق عرضها.

وكان أول ما انصرف إليه الشيخ رحمه الله من الحقائق في هذا العلم هو التنبيه إلى أن تدوين العلوم كان من السلف بداعي النصح للخلف. وهذا لا يتم إلا متى حصل الإغناء من الأولين لمن بعدهم عن إضاعة الأوقات فيما فرغوا منه من استقداح الأفكار فيما جمعوه ودونوه من معارف وعلوم. وهكذا تقتصر مهمة الخلف على الزيادة على ما أخذوه عنهم وورثوه منهم. ويَضمن هذا عن طريق النظر والدرس والاستنتاج إيجاد الملكة العلمية، وترقية الأفكار، وصقل مرايا العقول. ولا يحصل الغرض الشريف من ذلك بأمر الناس بمتابعة ما وضع لهم، أو بتلقي ما بلغ إليهم من وضع الواضعين بكل

تسليم، ولكنه يكون بصرف نظر المتعلم إلى نتائج تلك العقول ودرسها، فيتّبعها أو ينبذها إلى أحسن منها أو أوضح. وبهذا يجري الطالب على نسق أسلافه بعد تكوّن ملكته، فيستدرك عليهم، وينمي ما وصلوا إليه بتأملاته وإضافاته.

ملاحظات حول طلاب العلم:

طلاب العلم عندنا في تلك الفترة ليسوا على نمط واحد كما دلّت عليه التجربة وشهد به الواقع، ولكنهم أنماط وأصناف:

منهم من أخذوا علوماً ليسوا في حاجة إليها، تباهياً وتجملاً بها، وشاركوا في الانتساب إلى علوم عالية مقتصرين في الجملة على ألفاظ وحقائق يسردونها لا يفقهونها ولا ينتفعون بها.

وتميّزت طائفة ثانية بقوّة حوافظها. فكانت تعرض الكتب عن ظهر قلب من حفظها، فيعجب بها السامع، وينجذب المشاهد لما يكون منها أو يجده فيها. فيظن بها خيراً، ويعتقد أن ما هي عليه هو العلم، وإن كانت هذه الطائفة ساذجة ضعيفة الفكر.

وقد انقسم الناس إزاء هذه الطائفة الأخيرة وإزاء مناهج التعليم عندها. فمِنْ مقلد قادر على التقليد، وآخر بدت منه المحاولة، ولكن خار عزمه عن المتابعة، وضعفت قدرته عن المسايرة. وهؤلاء كلهم، وهم الكثرة، من المعجبين بتلك الطائفة، المباهين بقدرتها على الاستظهار والحفظ.

وتقابل هذه الجماعة فئةٌ أخرى كانت معارضة لهذا المنهج، غير قابلة له، تستنقص قيمة عمل المولعين بالحفظ، ولا تلتفت إليه. لكن هذه الفئة إما معارضة في نفسها تخونها العبارة، فلا تقدر على التعليق أو التغيير عما عليه تلك الطائفة من تقصير ومعايب، وإما قادرة

على نقدها وبيان فسادها، ولكنها محدودة العدد لا يظهر منها إلا القليل النادر الفينة بعد الفينة.

ويعلق الإمام الأكبر على هذه الظاهرة بقوله: «فأصبحت قلّة هؤلاء وكثرة أولئك وبالاً عظيماً على العلم. وهو أصل تشعب الناس في العلوم، وسبب ابتهاج كل فريق بنصيبه منها. وفي هذا يكمن أحد سببي تأخر العلوم. وهما وجود مسائل لا حاجة إليها يطال بها التعليمَ، وهي ليست من العلم في شيء، مستمدةٌ من فنون أخرى تذكر لأدنى علاقة، وإهمال مسائل وعلوم مهمة وقع إغفالها أو الانصراف عنها لسبب من الأسباب المرفوضة الواهية»[1].

ولتفصيل هذه المعاني وتقريرها أتبع الشيخ ابن عاشور ما تقدم من ملاحظات حول العلم: حقيقته والغاية منه بعامة، وحول العلوم الإسلامية وانقسام الطلاب إزاءها حسب ميولهم وأهوائهم، بذكر جملة أسباب عامة اقتضت ضعف طلب العلم وتأخر العلوم، بقصد تجنّبها وتلافي الوضع الشائن الذي هبطت إليه. وقد جعل منها، على سبيل التمثيل لا الحصر ولا الإحاطة، أربعة عشر سبباً فرعياً تعرض للعلوم وطرق مزاولتها.

الأسباب العامة لضعف التعليم وتأخر العلوم:

إن هذه الأسباب متنوّعة بين اجتماعي ومنهجي وتصنيفي.

فمن الأسباب الاجتماعية:

أولاً: توقيت سير العلم بسبب ما عرض لبعض الدول كالدولة العباسية من اهتزازات وأزمات وفتن. فلم يَعدُ اللاحقون ما حرّره

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧٧.

المبدعون ودبّجه المتقدّمون، كما حالت الظروف دون الانطلاق، بل دون استئناف الجد في طلب العلم في أكثر مجالاته لانطفاء سرجه، وذهاب من بقي من العلماءِ في البلاد.

ثانياً: ما ظهر في نفوس الطلاب من طموح إلى اكتساب أوسع ما يمكن من المعرفة، وقادهم ذلك إلى حب المشاركة في جميع العلوم. فاختلطت مادة الدرس بعدة قضايا يتوقّف بعضها على فهم بعض. فكلّت الهمم، وحال ذلك دون أهل العلم ودون تحقيق علم من العلوم ينبغون فيه. وانتقلوا من الاختصاص بأحد فنون العلم، مثل الأئمة المشاهير الذين سبقوهم، إلى الاكتفاء بنظرة شمولية سطحية لم تساعدهم على التقدّم بالفكر والعلم. وأمام هذا الانتكاس، الذي حصل لهم بموجبه ضيقُ الوقت مع اتساع العلم، رضوا من العلم بالانتساب إليه، واقتنعوا بما ألمّوا به من قليل المسائل في كلِّ علمٍ.

ثالثاً: انتشار الطرائق الصوفية بين المسلمين التي بثت في نفوسهم الرضا بالموجود، واحتقار سائر العلوم ما عدا المعرفة بالله بحسب تصوّراتهم. وفي غمرة هذا المنزع الجديد تعوّدت النفوس على قبول ما لا يفهم والاقتناعِ به، كتلك التي امتلأت بها كتب المتصوّفة من الرموز والمغلقات والدعاوى التي لا دليل عليها، وأصبح من توجيهات قادة الفكر عندهم في ذلك الحين أن يتعلم الناس سماع ما لا يفهم، وأن يقتنعوا بكل ما يسمع، جاعلين من دلائل علو العلم وشرفه استعصاء فهمه على الإنسان.

وقد احتاج هذا المنزع إلى طول وقت وإلى بذل جهود كبيرة لاقتلاعه من النفوس وتحريرها منه.

رابعاً: ما حصل بسبب تأثير المنهج الصوفي المعارفي من تهاون بعدّة علوم نافعة. فقد حقّر أصحاب ذلك المنزع جملة من العلوم العقلية العليا والشرعية مما عجزت عنه أقلامهم؛ كعلم أصول الفقه، وعلم البلاغة، والتاريخ، والعمران أو الاجتماع، وأسرار التكليف، ومقاصد الشريعة، كما رفضوا العلوم المنقولة عن اليونان تنزّهاً، والعلوم الأدبية مثل الشعر والكتابة وآداب المجالسة لكون الاشتغال بها في نظرهم إضاعة للوقت. أما العلوم المستظرفة والفلسفية التي منها نقد العلوم، والبحث في أسرارها وعللها، فقد رأوها ملهاة يحسن الانصراف عنها. فهي لم تكن تجد نصيراً من غير أهلها الراضين بها والمقبلين عليها.

من الأسباب المنهجية:

أولاً: تداخل العلوم وربط بعضها ببعض. فإنك لا تكاد تجد فناً من الفنون العلمية خالياً من استخدام الحكمة أو علم الكلام، وإن أوجب ذلك ضيقاً في العلوم وكثرة للخلاف. وقد مثل صاحب كتاب **أليس الصبح بقريب** لذلك فقال: تراهم في المنطق مثلاً يختلفون في لزوم النتيجة للمقدمات أهو عقلي أم عادي؟ ثم يختلفون اختلافاً طويلاً أساسه المراعاة لاصطلاح فرق المتكلمين، لأن هذا شأن العاديات، ويهوّل على من يقول: هو عقلي أو واجب بأن فيه تحكيم العقل أو الإيجاب، وهما نزعتان ضالّتان.

ثانياً: الاحتجاج للاصطلاح في القديم، ولو كان في ضبط دلالة اللفظ الواحد. فقد اختلف البيانيُّون والنحاة في وجه التقديم، وإن أوجب ذلك اختلافاً في الفهم. فقال البيانيون: هو للحصر، وذهب النحاة إلى أنه لإظهار الاهتمام بالمقدَّم. كما اختلفوا في أصول الفقه في ضبط مدلول مفهوم المخالفة. فقال الجمهور: يفيد

النقيض، وذهب ابن أبي زيد إلى إفادته الضدّ، وليسا شيئاً واحداً. وعقّب المؤلف على هذين المثالين في تحرير المصطلحات بقوله: «وعندي أن لاحترام الاصطلاح حدًّا، وهو أن يحترم ما دام غير مخلّ بشيء في العلم وغير قاصر في ذاته. وانتقد صنيع الغزالي في تبديل الأسماء المنطقية في مقدمة **المستصفى**، لأن مثل هذا التبديل يوجب تشويشاً»[1]. أما إذا كان التغيير عدولاً إلى ما هو أوضح فهو الاصطلاح، وينبغي أن يشاع ليعرفه أهل العلم.

ثالثاً: الإعجاب بآراء المتقدمين، وتنزيههم عن الخطأ، وانحصار العلم في تداول ما تناقلته الأجيال بعضها عن بعض. وقد يحصل النقل لقولين متجانبين في موضوع واحد وهما متضادان، فيحاولون إصلاح ذلك بضروب من التكلّف؛ كقلب الحقيقة إلى مجاز، وتقدير المضاف، وجعل الجزئي كلياً، وغير ذلك. وربما أبطلوا أحد القولين، ولا يكون في الغالب هذا الإبطال أو الترجيح إلا لفائدة ما يختارونه من الأقوال.

ولبيان هذا التصرُّف غير المنطقي وما يترتب عليه من آثار أورد الشيخ ابن عاشور من **شرح الحموي على الأشباه والنظائر** مسألةً من باب الردّة في كتاب السير في ذكر الأنبياء وناقشها[2]. ثم أتبعها برأيه في كلام القدامى والاعتناء به، مشيراً إلى أن القواعد العلمية التي أسسها لنا السلف يقرؤها الطلاب ويعتمدونها لتوسيع أنظارهم وخدمة آرائهم لا لتستعبد أفكارهم. ومتى استأسرت القواعد الأفكار بانَ

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٨٣.

(٢) الحموي. **غمز عيون البصائر**: ٤/٣٢٩؛ محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٧٩.

خطأ النظر. وإننا متى اقتصرنا في مناهجنا على ما أسسه لنا الأسلاف، ووقفنا عند ما حدّدوه رجعنا القهقرى في العلم والتعليم. أما إذا جعلنا أصولهم أسساً نرتقي بالبناء عليها، فإنا نستكمل ما فاتهم ونستدركه عليهم، وإن لم نحظَ بما فاتنا من علومهم ولو قليلاً.

رابعاً: سيطرة التقليد في العلم وهو ما نعاه الغزالي والباقلاني وغيرهما على كثير من العلماء والمؤلفين. ولا ننسى أن هذا المسلك أضرَّ بالعلوم الإسلامية. ومن ملاحظات الإمام الأكبر على هذا قوله: «وقد وجدت أن التقليد في العلوم هو الذي ينشئ الإعجاب لعالميها بما علموا، لأنهم ما قُلِّدوا حتى غالطوا أنفسهم، وظنوا أن ما علموه منزّه عن الطعن والخطأ. فأصبحت مناظرتهم وانصياعهم عما علموا شيئاً عسيراً». ثم قال: «والبؤس العظيم للأمة إذا تداخلت العوائد والعلوم، ومُوّهت بعض العوائد الضالة بطلاء الدين والأصول».

خامساً: سوء التفاهم، وبلوغ الخلافيات بينهم مبلغاً مشيناً، جرّدهم من الموضوعية، ودعاهم إلى التنابز وإشاعة التشنيع والسباب بينهم، فترتب على ذلك كله انقسامهم إلى فئات وشيع. ولو اتبعوا الحق وابتعدوا عن المكابرة في العلم لما نجم بينهم خلاف ابتداءً، إذ العقلاء يشتركون في صفة تَسُوقُهم رأساً إلى الحق وحده. ومثل هذا الخلاف بنتائجه ظهر بين المعتزلة والأشعرية في مسائل منها: صفات المعاني، وقدرة العبد، والحُسن والقبح.

أحوال التأليف والتصنيف:

أما الأسباب المؤدية إلى جمود التآليف أو تأخّرها فقد فصّلها الشيخ ابن عاشور في كتابه **أليس الصبح بقريب**[1]، وذلك بإثر عرضه

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٥٩ ـ ١٧٣.

لأحوال الدروس والمدرِّسين، وأحوال الفنون والكتب، وأحوال التلامذة. وبيّن في هذا المحل:

أولاً: أن فساد طريقة التأليف، وعنونة المسائل، وعدم ترتيب الكتب على درجات تراعى فيها أحوال الطلبة ومستوياتهم، تَرَتَّبَ عليه تناقص التأليف، وبقاء الموجود سخيفاً ضعيفاً.

ثانياً: إثارة الأبحاث الجانبية استطراداً، وهي في الغالب غير متعيّنة ولا ذات جدوى، لكونها منصبة على ألفاظ المؤلفين من أجل تأييد المذاهب والآراء بدافع التعصّب والتحزّب. وقد تفشّى ذلك بخاصة عند الفقهاء والمتكلمين. ومن أمثلته الشائعة قضية خلق القرآن. وهي مسألة اقتضتها الرغبة الملحة في البحث. وجلبت هذه المسألة ومثيلاتها تهويلاً أيَّ تهويل على المخالف وتنابزاً بالألقاب واللوازم.

ثالثاً: عدم تطوّر التآليف، بل تدنّيها بسبب اقتصارها أحياناً كثيرة على ذكر القواعد والاصطلاحات، معزولة عما يركزها في الأذهان من شرح وأعمال تطبيقية أو تمارين. وقد ظهر ذلك بالخصوص في أزمنة انقطع فيها العلماء أو قلّوا. فأقبل الطلاب على الكتب المتوفّرة لديهم يستظهرونها. فلا يشحذ ذلك عقولهم، ولا يكسبهم الخبرة والدُّربة. ويعظم خطر هذا التقصير في التآليف في كتب تدريس العلوم العقلية واللسانية، وفي استبدال الأمثلة الصناعية الممجوجة والسمجة في كتبهم بالأمثلة والشواهد الهامة والمفيدة التي كانت تزخر بها تآليف العلماء السابقين المتقدمين.

رابعاً: سلب الحرية عن العلوم لاقتصار العلم في نظر الجمهور على نقل كلام السلف، وانحصار التآليف في نقل ما مضى من غير

بحث، بسبب هيمنة شيع متعصبة، يمجّدون آراء أساتذتهم وشيوخهم. فإذا تجاسر أحد على مخالفتهم عدّ مهوّساً. وهكذا انصرف الناس إلى خدمة كلام السابقين وتطويل المسوّدات والمناقشات في أفهامهم. وأصبح المبتكر عرضة للنكاية أو الاضطهاد، وناهيك بالمعترض على بعض المتقدّمين.

خامساً: إهمال المراقبة للعلوم بسبب إطلاق حرية الفكر ماضياً وحاضراً. وقد نشأ عن ذلك طمع من لا معرفة لهم ولا قدرة على خوض مجالاتها، أو الإدلاء بدلائهم فيها بوضع الرسائل والكتب، فأساؤوا للعلم وللمتعلمين. وهذا أمر يقتضي دون شك ذود الجهلة عنها، وصون العلوم من التحريف والتغيير والتبديل وسوء التأويل.

تلك هي النظرة الفاحصة لأحوال العلوم، وما لحق بعضها من نقص أو اختلال. وتصوير ذلك تصويراً عاماً يذكر أسباب التأخر فيها، كما قدّمها لنا الإمام الأكبر بعد حسن إحاطة منه بجملة العلوم، وإلمام بقضاياها، وطول مثافنة وتدبّر لها. ولم تكن الأسباب التي ذكرها محصُورة فيما ساقه منها، ولكن اكتفى في هذا المقام بإبراز أهم النقاط، يشهد لذلك قوله: «إن كثيراً من الأسباب قد غاب عني لكنه لا يكون أقوى مما ذكرت».

وهو بعد إجماله القول في هذا الغرض الذي يُقصد أساساً منه نقد أوضاع التعليم في عصره بجامع الزيتونة، رأى أن ما قدمه من ملاحظات بعيد عن حسِّ كثير من المدرسين، لكونه مع فوائده الكبيرة لا يمس، على التعيين، علومهم. فدعاه ذلك إلى وقفة جديدة يضع على المشرحة فيها العلوم المتداولة بينهم، وإن تفاوتت في الأهمية، واختلفت فيما نالها من استقرار وجمود، أو إقبال وإدبار من عامة الدارسين والناظرين فيها.

الدروس الأساسية للتعليم بجامع الزيتونة، وبيان طريقة المؤلف في نقد العلوم المقررة:

إن العلوم المتداولة متعددة:

منها العلوم الشرعية كعلوم التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والكلام.

ومنها علوم اللغة المتصلة بحياة اللغة العربية مادة وفنوناً، وعلوم العربية كالنحو والصرف، وأسرار العربية كعلوم البلاغة من معانٍ وبيانٍ وبديع.

ومنها ما هو دون ذلك في الأهمية عند شيوخ الزيتونة، وهي العلوم الأخرى التي - رغم كبر نفعها ومسيس الحاجة إليها - لم تحظَ بما تستحقه من العناية بينهم. فلم تبلغ في تدريسها المرحلة المتقدمة أو المستوى المناسب لها في عصرنا، وإنما بقيت جامدة في الأكثر، لا تعدو ما نقله العرب منها عن اليونان، وما وضع لها من مقاصد السابقين. وهذه العلوم هي المنطق وعلم التاريخ والعلوم الفلسفية والرياضية.

وقد كان تعامل الشيخ رحمه الله مع هذه العلوم في عرضها، وذكر أسباب التأخر فيها، موحَّداً في تعريفه لأكثرها، وذكر أطوارها وأهم مراحلها، مع الإشارة إلى الأمهات والمصادر المدونة فيها. وذلك ما يَبرز بروزاً واضحاً في تناوله لعلوم المقاصد وعلوم الوسائل. ثم يعقّب ذلك في كل علم من العلوم المشار إليها بذكر ما ألمّ بها من أسباب التأخر، وبما يقترحه من وسائل الإصلاح لها.

أما العلوم الأخرى التي أشاد بأهميتها، ودعا إلى ضرورة الإقبال عليها فقد تناولها بطريقة مختلفة ركزت على الإشارة إلى

الأهداف منها، ونبّهت إلى ما هي عليه اليوم عندنا من ضمور بسبب التوقّف عن مسايرة الرواد فيها في البلاد المتقدمة، والانصراف عما ألحقوه بها وطوّروه من محاورها وموضوعاتها ومناهجها. وقد كان الشيخ شديد الحرص في كل ذلك على وضع إضاءات وتنويرات تُوجِّه الأساتذة في إقبالهم عليها، وإلى الإفادة من مطالعاتهم، وضبط تحريراتهم، بالوقوف على ما جدّ من مسائل دقيقة، تمهيداً للاشتغال بتلك العلوم، ومعواناً على تأليف كتب قيِّمة فيها.

ولعل في ذكر أسباب الضعف والتأخر في كلا القسمين من العلوم ما يكفي لتعقّب أعمال المتأخّرين، أو تنقيتها مما لحق بها من شوائب، والأخذ بما دعا إليه الإمام الأكبر من أوجه الإصلاح.



أ ـ من علوم المقاصد

١ ـ علم التفسير

بدأ المؤلف بتعريفه، وذكر مراحله، وتنوّع مناهج المفسرين فيه، بين تفسير بالمأثور وتفسير بالرأي، ثم باختلاف طرق السابقين في العناية بالقرآن بما رجعوا إليه من علوم لخدمته، واستخراج معانيه كاللغة والبيان وعلوم العربية. وهو ينهي ما أجمله من القول في ذلك بالإشارة إلى أن تفسير القرآن أصبح تسجيلاً يقيّد به فهم القرآن، ويضيق به معناه الذي كان السلف يقولون فيه: «إنه لا تنقضي عجائبه ولا تنفد معانيه»[(١)]. ولتقرير هذه الحقيقة من حصر الأفهام، وضعف بيان مراد الله تعالى من كتابه، يذكر أسباب ذلك معقّباً عليها ببيان المنهج الذي يحسن بالمفسرين اعتماده وسلوكه.

---

(١) ينظر هذا المعنى إلى قول الله عزّ وجلّ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾، وبه ورد قول الإمام علي: هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه. **سنن الترمذي**: ٥/ ١٧٢ رقم (٢٩٠٦)؛ وروي: لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه. **نهج البلاغة**: ٤٧؛ بحر لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون. **نهج البلاغة**: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

كلمة عن المفسرين:

ومما نعاه الشيخ رحمه الله على بعض المفسرين:

أولاً: العناية بالتوقيف والنقل تجنباً للخطأ، ودفعاً للعامة من ولوج باب هذا العلم الذي يحتاج إلى تأهّل وسابق إعداد للمشاركة فيه. ومن الملاحظ أن كثيراً من أصحاب هذه السِّمَة كانوا يتساهلون في نقولهم، وإن كانت ضعيفة، ويتجنّبون اعتماد الرأي، ولو كان صواباً. وهكذا وقع منهم الاستشهاد بكثير من روايات الوضّاعين عن ابن عباس، أمثال الكلبي ومقاتل والضحاك، كما نقلوا عن الإمام علي أخباراً ضعيفة لم تصحَّ، واهية الأسانيد، وقد ظهر الاهتمام بالنقل في ذكر أسباب النزول، مما صرف ألفاظ القرآن عن معانيها، واقتباس غير المراد منها من كتب الوعاظ وغيرهم.

وهنا لا بد من تحرير القول في معنى الرأي. قال ابن عطية: الرأي الذميم الذي لا يعتمد هو أن يسأل الرجل عن معنى فيتسوّر عليه برأيه من غير نظر فيما قاله العلماء، أو اقتضاه قانون العلم. وليس يدخل في هذا تفسير اللغويين لغته، والنحويين نحوه، والفقهاء فقهه. فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرد رأيه. وهذا هو الصحيح. وليس المراد ألّا يتكلّم أحد في القرآن إلا بما سمعه، فإن الصحابة قد فسّروا واختلفوا، وليس كلّ ذلك سمعوا.

الثاني: عدة سمات منها: ضعف العلم باللغة والبلاغة. فإن قليلي البضاعة منهما لا يقدرون على شيء في هذا العلم، لأنه لا يتم تعاطيه وإحالة النظر فيه إلا بحذق الفنّيْن. قال الجاحظ في كتابه **نظم القرآن**: «لا يمكن لأحد أن يغوص على شيء من حقائق الكتاب إلا رجل برع في عِلميْن مختصين بالقرآن هما المعاني والبيان، بعد أن

يكون آخذاً من العلوم بحظٍّ. وهو مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقّادها»[1].

ويؤكد هذا المعنى السكاكي بما ذكره في مقدمة **مفتاح العلوم**: «وفيما ذكرنا ما ينبّه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم، تعالى وتقدَّس، من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين: المعاني والبيان، كلَّ الافتقار. فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل»[2].

ومنها اعتبار القرآن إشارات، تَظهر بتفكيك اللفظ القرآني، كما فعلت الباطنية والإسماعيلية، ومن جرى مجراهما من الصوفية، أو بتحريف الكلم عن مواضعه، كما فعل غلاة الشيعة. ومن هذه التفاسير **تفسير القاشاني الباطني**، ومنها أيضاً تأويلات المتشبّهين بالعلماء الذين تؤثر عنهم أقوال غثة وأفهام رثة، فيما حاولوه من تفسير القرآن.

الثالث: الضعف في علوم يظنّونها بعيدة عن القرآن وهي ضرورية لإدراك مراميه ومعرفة عظمته، مثل التاريخ وفلسفة العمران والأديان والسياسة.

الرابع: عدم الاهتمام بالعلوم المساعدة ذات العلاقة بالتفسير للكشف عن معاني الآي، والاشتغال بمسائل علوم ليست ذات صلة أو ضعيفة المناسبة. وقد مثل الإمام الأكبر **بالتفسير الكبير** للإمام الرازي في هذا الصنيع قائلاً: فجاء كتابه بعيداً عن غرض المفسّر.

ومنهج الإصلاح لعلم التفسير أو كتابته ينبني على طلب الصحّة

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) السكاكي. **مفتاح العلوم**: ١٦٢.

للتفسير، ومعرفة طريق استمداده، وتعميق أغراضه ودلالاته، وتوثيق الأفهام فيه، واجتناب كثير من المحاذير التي تَزِلُّ بها القدم، ويبتعد بها المفسر عن أصول صناعته. وهذه الحقائق تذكّر بما اعتاد كثير من العلماء بيانه لتحديد الغرض من التفسير بعامة، وذكر شروط المفسر.

وإذا كان التفسير، كما قال الإمام الأكبر، هو شرح مراد الله تعالى من القرآن، ليفهمه مَن لم يصل ذوقه وإدراكه إلى فهم دقائق العربية، وليعتاد، بممارسة ذلك، فهمَ كلام العرب وأساليبهم من تلقاء نفسه، فإن المفسر أمين على إبلاغ الناس مراد الله من كتابه، ولا يتأتّى له ذلك إلا بمعرفة اللغة وعلومها، وتصوره الدقيق لاستعمالات العربية فيها، والممارسة لجملة من فنونها، ارتياضاً بها، وحذقاً لتصرّفات القول حذقاً يصل به إلى اكتشاف مغالق المعاني وأسرار البيان وخصائص التعبير لدى الأمة من أهل هذه اللغة الذين خاطبهم الله بلسانهم، وأنزل عليهم كتاباً عربياً مبيناً لا يَخْلَقُ على طول الردِّ. فصحة التفسير يكفلها شرح التراكيب القرآنية ببيان المقصود من ألفاظ القرآن بحسب ما جرى عليه استعمالها في اللغة العربية.

واستمداد ذلك يكون باجتذاب المعاني من الدلالة اللغوية للألفاظ، ومن التصرّفات القولية التي وردت بها تراكيبه، ومن الحس بها، والإدراك للخصائص البلاغية التي تتّسم بها تلك التراكيب.

ولا يتأتّى للمفسر أن يغوص على أسرار الكتاب، ويتعمّق معانيه إلا متى اكتمل إدراكه لنظمه البديع، فيتجه به كل اتجاه لتصوّر محامله، والوقوف على احتمالاته مهما تعددت.

وما من شك في أن لثقافة المفسر في هذا أثراً كبيراً في

التوصل إلى الغاية من عمله، ولا يعوقه تحقيق هذا الغرض إذا ما تأيَّد بالمقالات النفيسة لأئمة هذا الفن من المتقدمين والمتأخرين، شرط أن تكون نقوله عنهم غير مجافية للأصول ولا للعربية.

وبجانب هذا كله حذّر الشيخ ابن عاشور من جملة محاذير يضعف بها التفسير ويسخف ويفسد ويبطل.

ومثل ذلك كثرة الاستطرادات، والاندفاع إلى بيان أغراض ليست من مفادات التراكيب القرآنية. فهذا لا يكون تفسيراً، وإنما هو ضرب من التدليس على المطالعين ممن لم تبلغ بهم مراتبهم العلمية مبلغ التمحيص، وتضليلٌ لعامة المسلمين. وكذلك الاقتصار في التفسير على بيان المعنى بحيث يكون عمله بمنزلة نقل الكلام وترجمته من لغة إلى لغة أخرى، فلا يفيد طلاب الهدي الإلٰهي، ولا شداة المعرفة بالقرآن الكريم.

٢ ـ علم الحديث

ويراد به فيما أطلق عليه: حفظ ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وما نقل عن أصحابه من سنته وسننهم الراجعة إلى التأسّي به، كما أنه يطلق في الأعم على ما يشمل فنوناً خمسة هي: متن الحديث، ومصطلحه، وصفات النبي ﷺ، ودلائل نبوّته، وسيرته وغزواته. ولا بد من ملاحظة ما مرّ به العلم من مراحل الرواية والتحمّل والتبليغ والتصنيف. وقد خالط ذلك ما أساء إلى هذا العلم من تدليس ووضع وكذب ممن كان عاجزاً عن الاشتغال به رواية ودراية، نقداً واستنباطاً. وذلك بسبب طلب الشهرة وعلو المنزلة العامة، وهذا من صنيع الوعاظ والقصّاصين وأنصار المذاهب والنِّحل.

وحماة السنّة والذائدون عنها المحققون لها لم يَأْلُ أحدهم جهداً في نقد الرواة، والتعديل والتجريح، وضبط الأسانيد الصحاح. فوضعت بذلك شروط التخريج، وبينت معاني الحديث، ووَضَع الكتب في مصطلح هذا العلم عمداؤه، حتى أصبح علم الحديث أكثر العلوم الإسلامية إتقاناً وإحكاماً، وكتُبُه أسلمَ من الأخلال التي لحقت غيرها من التصانيف.

أسباب الأخلال في علم الحديث:

ولم يعدّ الإمام الأكبر أكثر من سببين دخل عن طريقهما الأخلال بعلم الحديث هما:

أولاً: اغترار الناس بحسن أحوال الرواة من غير نقد، ووقوعهم في مصيبة الذهول، وإن سلموا من مصيبة التدليس والغرور.

الثاني: قصور الهمم عن مزاولة علم الحديث مزاولة نقد وضبط، والاكتفاء بالإجازات في الاهتمام به وتحقيق الانتساب إليه.

ومن خلال السبب الأول بالخصوص تحدّث الشيخ رحمه الله عن الوضّاعين بمختلف أنواعهم ونوازعهم ودوافعهم، وما ظهر على أيديهم من بوارق الكذب، بالتدليس في الأسماء، وبحذف من يتهمه الناس من رجال الإسناد في مروياتهم، وبما يزيدونه في الأحاديث الصحيحة من كلام غير ثابت. وأمر التدليس متفاوَت فيه فيمن وُسِم به. وكذلك انتشرت المراسيل، واقتضت تمحيصاً ونظراً من أصحاب الخبرة والعلم بالرواية. وقيّض الله لنصرة سنّة نبيه وتشريعاته علماء الملة بانتصاب أهل العلم لضبط السنن وتحقيقها، خوفاً على عامة المسلمين من الانزلاق في الأخطاء، وتحمل الأحاديث الموضوعة والمدلسة، بإيلافهم الدجالين، واستماعهم لهم والرواية عنهم.

وقد انتصب الإمام مالك والبخاري ومسلم ويحيى بن معين ومن سار على نهجهم لرد ما انتشر من الضلالات والإفك، وكانوا يتشدّدون في البحث عن عدالة الرواة. ولم تسلم أكثر المستدركات على البخاري ومسلم، عند الإمام الأكبر، من التساهل في الرواية لا سيما **مستدركات الحاكم والبيهقي**.

هذا وقد كان للسببين المذكورين فيما لحق علم الحديث من اختلال، أثر كبير في الفقه والعقائد وآداب الدين. ولا بدع إذا وجدَ ذلك كلُّه مواجهةً ورداً من الصحابة ﷺ وأئمة الهدى رحمهم الله.

فقد روي عن عمر أنه حين روي له حديث فاطمة بنت قيس في نفقة المعتدّة قال: «لا نترك كتاب الله وسُنّة نبيّه لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت»[1].

وقدّم الإمام مالك القياس الجلي والعملَ الثابت بالمدينة على خبر الواحد الصحيح. ونبّه الإمام الشافعي إلى أن السنة لا تُخصّص القرآن ولا تنسخه. ومن الفقهاء والمتقدّمين مَن ردّ الحديث الغريب كابن عبد البر.

ويمكن أن نخلص من هذا إلى بيان وجه الإصلاح في عصرنا لعلم الحديث. وذلك:

أولاً: بسدّ باب التسامح في إيداع الأحاديث الضعيفة كتبَ الحديث، فإن في الأحاديث الحسان بلاغاً لطالب الفضائل.

ثانياً: بطرح الاشتغال بضبط أحوال الرواة بعد ما فحص الحفاظ صحيح الحديث من عليله.

---

(١) مَ: ٢/١١١٨ ـ ١١٢٠.

ثالثاً: بالاقتصار في الرواية والنقل على ذكر الصحابي راوي الحديث، وبيان درجة ما رواه في نظر أهل النقد، كما فعل السيوطي في **الجامع الكبير**.

رابعاً: بتذييل ذكر الحديث بمنازع علماء الفقه في الاستنباط، وهو ما درج عليه إمام دار الهجرة في **مُوَطَّئِه**.

٣ ـ علم الفقه

هو العلم القائم على استنباط العلماء تفاريعَ الأحكام من القرآن والفقه في جميع الشؤون التي تدعوهم إليها الحاجة، فبيَّنَ المؤلف ابتداءً قيام هذا العلم ونشاطه من عهد النبوة، وتصدُّرَ ذوي الشأن فيه، ممن تميّز بجودة الفهم وأصالة الرأي لإذاعته وضبط أحكامه. وقد تبع نبغاء فقهاء الصحابة أتباعُهم في بلاد كثيرة بالمدينة والكوفة وبلاد الشام. وكان الداعي إلى العناية به تحقيق العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وكان الباعث على تدوينه حفظ ما تجمع لهم من الآراء في ذلك، ليحفظوا على الناس أزمانهم في عمل قد قضّاه فيها من قبلهم، مع الاحتياج في هذه الصناعة إلى صفات، يقل اجتماعها، من قوّةِ الرأي، وفهمِ أساليب العرب، والشعورِ بمقاصد الشريعة، وصفة العدالة، والفَراغ من الشغل بغير علم الشريعة.

وبعد ذكر أوصافهم من التمحيص، والدّقة، والحذر من التشديد في الأحكام، أو الجزم بها عندما تكون قوية الظن، ينتقل المؤلف إلى تقسيم كتب الفقهاء وطرائقهم في الفقه إلى قسمين:

الأول: تذكر فيه الفروع وأنواع الحوادث مذيّلة بأحكامها، كما يظهر ذلك في **مدوّنة** مالك و**جامع** محمد بن الحسن الشيباني.

و**الثاني**: تذكر فيه الكليّات الفقهيّة (الأصول القريبة)، وتُفَرَّع عليها المسائل الجزئية كما هو صنيع القرافي في **فروقه**، وابن نجيم في **أشباهه**. وسبق هؤلاء وتبعهم عدد من الفقهاء إلى هذا الصنيع مثل العز بن عبد السلام والمقرّي والونشريسي.

وقد نبّه إثر ذلك، في بيان أطوار هذا العلم، إلى أن طريقة التفريع كانت أقرب وأسهل، وأن جهد أكثر المؤلفين كان مقتصراً عليها، منصباً على التقديرات وتكرير الفروع. وقد أتى الفقهَ من هذا الوجه أقدمُ فساد أَوجبَ تأخّره حين طمع القاصرون في روايته من غير نظر في علم الفقه، فلفت المؤلف النظر إلى أن جماع التشريعات تضمّنها الكتاب الكريم. فالقرآن تبيان لكل شيء، وجعل دورَ الفقهاء استنباطاً لتفاريع الأحكام منه في جميع الشؤون التي تدعوهم إليها الحاجة، وبدون خدمة علوم أخرى، وأصبحت مسائله صوراً لها أحكام، تؤخذ مسلمة من كل من يقف عليها. ولا ينكر الشيخ رحمه الله الحاجة إلى التفريع وإلى توضيح المشكلات؛ وإنما الذي ينكره هو حصر مسائل الفقه في ذلك.

وربما زاد الأمرَ إشكالاً عنايةُ بعض الفقهاء بنقل الخلاف المذهبي، وذكر الأقوال الكثيرة في المسألة الواحدة. فتشتَّتِ الأفكار واختلفت الأفهام. ولولا تصدّي أمثال ابن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب ومحمد بن بشير إلى مواجهة هذا الوضع بالترجيح بين الأقوال المختلفة لصعب على الناس تعاطي الفقه.

ومن أجل زيادة بيان وضع هذا العلم، أولى الإمام الأكبر تقرير هذه الحقائق عناية خاصة بتفصيل القول في ذكر أسباب تأخّره، وبيان طرق علاجه، بضرب الأمثلة على ذلك من عمل المهرة من متقدمي الفقهاء.

تأخر العلوم الفقهية وأسبابه:

ومن أسباب اختلال هذا العلم:

أولاً: التعصّب للمذاهب، والعكوف من أصحابها على كلام أئمتهم واستنباط الأحكام منه بالالتزام ونحوه. وأصبح قصارى عمل هؤلاء نقل الفروع، وجمع الغرائب المخالفة للقياس، ونقل الخلاف. ومضوا على ذلك معطِّلين الاجتهاد والتفقّه في الدين. وقد ذكر الباجي مقالة الإمام مالك في هذا. قال: «لا أعلم قوماً أشد خلافاً على مالك من أهل الأندلس، لأن مالكاً لا يجيز تقليد الرواة وهم لا يعتمدون غير ذلك»[1]. ورد المقّري في **قواعده** على الاتجاه نفسه من التعصب للمذاهب بوضع الحِجَاج على الطرق الجدلية مع اعتقاد الخطأ أو المرجوحية، فإن في ذلك بعداً عن النصفة للحق، وتثبيتاً للخطأ في الفقه، وإيثاراً للهوى على الهدى[2]. وقد أنكر هذا التصرف كافةُ العقلاء، وقال أبو العلاء:

فمجادل وصلَ الجدالَ، وقد درى ... أنّ الحقيقة فيه ليس كما زعم[3]

ثانياً: مقاومة النظر في الفقه بمنع الترجيح والتعليل، والتشنيع على من يقوم بذلك، واتهامه بإرادة إحداث مذهب جديد، أو قول ثالث. وهذا من المغالطات التي يعتمدها العَجَزَة، وذوو الحظ القليل من العلم. ومما يُبطل جمودهم على منهجهم صنيعُ سحنون،

---

(١) المقري. **القواعد**: القاعدة ١٢٢، ١/ ٣٥١.

(٢) القاعدة التاسعة والأربعون بعد المائة. المقري: **القواعد**: ٢/ ٣٩٧.

(٣) البيت ثاني بيتين من مقطعة رباعية. والبيت الأول منها:

ما للأنام وجدتهم من جهلهم ... بالدين أشباه النعام أو النعم

اللزوميات: ٢/ ٣٧٢.

رحمه الله، بإخراجه فروع المدوّنة مذيّلة بأحاديث صحيحة تخالفها، تنبيهاً على أنه مختار غيرَها. وفي غلق باب النظر مانع من تعليل الخلاف، ومن التوصّل إلى توحيد المذهب، ومن القدرة على الاجتهاد في أحكام محدثاتٍ كثيرة. ودليل بطلان هذا المنحى لدى الفقهاء أن أئمة المذاهب راعوا في المستنبطات الاجتهادية المصالح والمفاسد، ومقاصد الشريعة في الخلق، وحاجات الأمة وعوائدها، ودفع الشتات.

ومما يحقّقه النظر ويساعد عليه تحسينُ الحالة العمومية في تصاريف الأقضية الشرعية، وأحكام المعاملات المدنيّة والمنافع الاجتماعية، ذهابُ هذا الناقد المصلح، مقبلاً غير مدبر، في قضايا آمن بها، ومارسها وأَسْهم في الاشتغال بها. فهو يعدل عن التلفيق فيها، وعن استنباط الأحكام من كلام الأئمة بشأنها، لكون هذا مردوداً، نبّه على ذلك المقّري في غير ما موضع، في ما نصّ عليه من أن نقلَ القول وعزوَه إلى المذهب يحتاج إلى دراية وخبرة. فليس كل كتاب يمثل المذهب. وإنما هناك كتب اعتمدها الفقهاء والمفتون، وأخرى حذّروا منها.

قال المقري في تفصيل هذا المعنى: «ولمّا غلب وصف التقليد في الناس جنحوا إلى القال والقيل، إذ لم يسمع منهم إلا ما نقلوه عن غيرهم لا ما رأوه من عند أنفسهم، حتى كان العز بن عبد السلام يقول بالرأي، فإن سئل عن المسألة أفتى فيها بقول الشافعي ويقول: لم تسألني مذهبي. وإنها لإحدى كُبَر دواهي التقليد. فالتقليد مذموم، وأقبح منه تحيّز الأقطار، وتعصب النظّار. فترى الرجل يبذل جهده في استقصاء المسائل، ويستفرغ وسعه في تقدير الطرق وتحرير الدلائل، ثم لا يختار إلا مذهب من انتصر له وحدَه، لمحض

التعصّب له، مع ظهور الحجّة الدامغة، ثم ينكف عن محَجَّتِها إلى الطرق الزائغة، فلا يحمل نفسه على الحق إذا رآه، لكن يطلب التوفيق ولو على أبعد طريق بينه وبين هواه»[1].

كما أنه لا يعتمد عمل أي فريق من العلماء بتونس أو فاس أو الأندلس، ولكنه يمضي في النظر والاجتهاد بالتزام قواعد النحارير في هذا المجال، معلناً موقفه من جمود الجامدين قائلاً: ولا علينا إذا أخطأ الجاهلون، فإنهم من الآن في ظلماتهم يعمهون[2]. وتَتْبعُ هذه الأسباب أسبابٌ كثيرة أخرى منها:

ثالثاً: عدم العناية بجميع النظائر والقواعد للفروع بذكر الحكم الجامع، فيستغنى بذلك عن كثرة التفريع.

رابعاً: إهمال النظر في مقاصد الشريعة لتحرير المذاهب وإطلاقها ودعم النظر الاجتهادي، كأمر الخليفة الأول بجمع القرآن، وحماية الخليفة الثاني للحمى، وجمع عثمان للمصحف، ومغادرة الإمام علي إلى الكوفة، والحرص على جمع تلك المقاصد لتدبّرها

---

(١) الونشريسي: **المعيار**: ٢/ ٤٨٣.

(٢) ينظر المؤلف في هذا إلى قول ابن العربي: ولما استمرت القرون على موت العلم وظهور الجهل، فكلّ مَن تخصَّص لم يقدر على أكثر من أن يتعلق ببدعة الظاهر، فيقول: اتبع الرسل. فكان هذا عوناً على الباطل. وذلك بقدر الله وقضائه. ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوصات المالكية، فنظروا فيها بغير علم فتاهوا، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف، حتى آلت الحال أن لا ينظر إلى قول مالك وكبراء أصحابه. ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة وأهل طلبيرة وأهل طليطلة. فانتقلوا من المدينة وفقهائها إلى طلبيرة وطريقها. ابن العربي: **العواصم من القواصم**: ٢/ ٢٠٢ ـ ٢٠٧.

والانتفاع بها كما يشهد لذلك عمل الغزالي وابن العربي والشاطبي. فإن في انتفائها في مجال تقدير الأحكام جموداً للفقه، وحصراً لوظيفته، ومعولاً ينقض أحكاماً كثيرة نافعة.

خامساً: ضعف الفقهاء في جملة من العلوم ضعفاً يورث قصوراً في الاستنباط كعدم العلم بالسنّة واللغة وأصول الفقه، وبعلوم الاجتماع وحاجات الأمة.

سادساً: الانكباب على الكتب المعقّدة المشتَّتةِ مباحثُها، المحتاجةِ إلى الشروح والحواشي والهوامش؛ مثل **خليل وشروحه** ـ وهو شأن كثير من مصنفاتنا في العلوم الإسلامية ـ مع وجود المهذب من الكتب مما هو أقرب وأوضح وأفيد، **كمختصر ابن الحاجب**. وقد مثّل **بمختصر خليل** وما تبعه مراعاة لانتشاره بين أكثر الطلبة عدداً، وهم من المالكية.

سابعاً: اختلاف الفقهاء في أصول الاستنباط كالذي عليه الأمر في أصول الفقه بين أصحاب المذاهب.

ثامناً: العناية البالغة بقضايا العبادات، والتقصير في النظر والاجتهاد في فقه المعاملات والأقضية والنوازل وصور التوثيق.

والملاحظ أن الإمام الأكبر قد ألمع، في غضون حديثه عن أسباب تأخُّر علم الفقه، إلى جملة من وسائل الإصلاح التي يحتاج إليها لاستعادة هذا العلم صحته ودوره في الحياة العملية.

٤ ـ علم أصول الفقه

كان النظر فيه متفرّعاً عن بعض وجوه أسباب الضعف العامة، كما أنه ارتبط بنتائجه الظاهرة بين الفقهاء بسبب امتداد الزمن مرّة، وتعدّد المذاهب أخرى، واجتهاد النظر في المهم من قضاياه.

وقد كانت الغاية من هذا العلم أساساً ضبط القواعد التي يستطيع العالم بها فهم أدلة الشريعة، ثم استخدَامها لاستمداد الأحكام الشرعية منها. وربما ثَنَّوا على هذا بأنه بحكم بحثه في الأصول والقواعد العامة يمكنه جمع ما تتفق عليه الآراء بين الفقهاء ودفع الخلاف في الفقه.

هذا وقد مرّ علم أصول الفقه بمراحل كان في أوّلها في كتب السلف صوراً من الجدل الفقهي. فمسائل الأصول والجدل كان مخلوطاً بعضها ببعض، ولم يظهر هذا العلم متميّزاً ومفرداً بالتأليف إلا في **رسالة** الإمام الشافعي. وتعدّدت المحاولات فيه للكشف عن الأصول وضبطها في مختلف المذاهب. وظهر كتاب **الإشارة** للباجي. وبدت التصانيف في هذا العلم متنوّعة بين شافعيّة ومالكية وحنفية، وما يكثر فيها الحجاج ككتب الباقلاني والغزالي والباجي، وأخرى سلك أصحابها سبيل الإيجاز والاختصار **كملخّص القاضي عبد الوهاب** و**مختصر ابن الحاجب**.

وضع علم أصول الفقه:

ومثلما عرضت للفقه وغيره من العلوم جوانبُ الضّعف كالتي فصّلنا القول فيها قبل، نجد علم أصول الفقه قد تأثّر في تأخّره ببعض ما أوردناه من الأسباب العامة مما نبّهنا عليه في علمي التفسير والفقه. وأبرز هذه الأسباب:

أولاً: تأخّر تدوين هذا العلم عن علم الفقه، فجاءت قواعده أحياناً مخالفة للفروع بحسب تباين المذاهب. ومن ثم ظهرت في أقوال العلماء سمات الاطّراد والاختلاف والنقض بين تلك القواعد ومسائل الفقه عندهم. ولا يصحّ هذا بعد إمعان النظر، وإنما هو

الترتيب الزمني للفنَّيْن، وتأصيل الأصول بعد ضبط أحكام الفروع.

ثانياً: اشتمال مادة علم الأصول، وهو علم آلات الاجتهاد، على كثير من المسائل الأجنبية عنه، من علوم المنطق والنحو والكلام وغيرها. فالغزالي أكثر في **المستصفى** من إيراد المسائل المنطقية، وتبعه في ذلك ابن الحاجب، فخصّ قسماً من **مختصره الأصلي** بمسائل هذا العلم. وذكروا في نفس كتب علم الأصول مسائل لا طائل من بحثها فيه، مثل معاني الحروف والاشتقاق والوضع والترادف والدلالات بأنواعها. ومثل تعبد النبي ﷺ بشرع من قبله قبل نبوءته، ومسألة أقل الجمع، أو التكليف بالمحال وغيرها. وهذا ما تخلّص منه الإمام الشاطبي في **موافقاته** واعتبر الخوض فيه من العبث.

ثالثاً: إغفال المؤلِّفين فيه ذكر مسائل مهمّة، أبرزُها المقاصد الشرعية التي هي بحق منهج من مناهج الاجتهاد، وطريق من طرق ضبط الأحكام الشرعية في القضايا المستجدّة، مكتفين من ذلك بما أوردوه منها في مسالك العلّة، مثل مباحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسلة، حتى جاء الشاطبي ففتح الباب على مصراعيه، وجعل جزءاً كاملاً من كتابه قائماً على بحث هذا العلم وتتبع مسائله وقضاياه.

رابعاً: غلق باب الاجتهاد، وتحجير النظر في علم أصول الفقه، حتى كاد أن يَنْسَى الطلابُ مسائله وقضاياه، لولا تولّي الشيخ ابن عاشور الأول تدريس المحلّي على **جمع الجوامع**، والشيخ سالم بوحاجب تدريس **العضد** على **مختصر ابن الحاجب**. فبهذا انتعش علم أصول الفقه بجامع الزيتونة، وعاد الطلاب إلى الاعتناء به.

٥ ـ علم الكلام

عرّف الشيخ ابن عاشور علم الكلام بكونه العلم الذي يعرف به إثبات العقائد الإسلامية بإثبات الحجج ودفع الشبه. ومن المصطلحات التي تطلق بإزائه ما وراء الطبيعة أو الإلٰهيات عند اليونان، وعلم العقيدة والتوحيد عند جمهور كبير من المسلمين.

وهذا العلم توجبه الفطرة، ويقتضيه النظر. نبّه إلى ذلك القرآن الكريم في قوله عز وجلّ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]. وخالف في اتباع سبيل المؤمنين أقوامٌ غلبت الحيرةُ عقولَهم، واستهوتهم الأهواء، فتساءلوا عن الذات، وعن مصدرِ وجودِها، وعن النهاية التي تلحق هذا الوجود. وقامت هواجس الشك والبحث والنقد، وتعدّدت الآراء منذ القدم تبعاً لوفور الأدلة، مصيبة ومخطئة، وثارت المجادلات بين الناس. وحسم الأمر في الجاهلية الأولى أولاً بظهور الصابئة التي أثبتت للعالم صانعاً مقدّساً مخالفاً للحوادث، لا يقدر أحد على إدراك كنهه. ولكنهم إلى جانب ذلك اتخذوا وسائط من المقرّبين إليه للتعرّف عليه، وعبَدوا الكواكب باعتبارها مدبّرة لهذا العالم، ورمزوا لها بصور وتماثيل تشخص أرواحها، فاتخذوا بعلاً رمزاً للشمس. وساد هذا المذهب الاعتقادي بين الآشوريين، وظهر مثله بين المصريين الذين كانوا يعبدون كبراءهم وما يجرّ لهم نفعاً كالنيل والبقر.

وفي الجاهلية الثانية ظهرت الفلسفة والماورائيات، وتعدّدت المذاهب المختلفة بين طاليس وبيتاغورس وأفلاطون وأرسطوطاليس.

---

(١) الروم: ٣٠.

وعلى أساس الخلافات بين رواد فلسفة الاعتقاد عند اليونان انتشرت أفكارهُم واتجاهاتُهم الفلسفية النظرية، مُتسربة إلى العرب قبل الإسلام، متميّزة ومفارقة للمنهج الديني الرباني الذي كان سائداً في أواخر عهد الصحابة لظهور الطوائف أو الفرق التي كان منها نفاة القدر. وقام النزاع على أشدّه بين السنة والمعتزلة يتقدم أولئك الحسن البصري حامي حمى العقيدة الإسلامية، ويتقدَّم أصحاب هذه الفرية معبدُ الجهني وغيلانُ الدمشقي ويونسُ الأسواري.

العقيدة الإسلامية
ومدارس علم الكلام

وهكذا اختلطت بين الخاصة والعامة في بلاد الخلافة المذاهب العقدية السليمة الصافية المستمدة من الذكر الحكيم ومن السنّة الصحيحة النبوية بآراء الفلاسفة وأصحاب النِّحل، فلزم أن ينتصب للردّ عليها عدد من المتكلمين العارفين بالسنّة، والقادرين على إبطال تلك الفلسفات من سنة ومعتزلة وغيرها. وافترقت الأمة بعد ذلك أربع فرق:

الأولى: التي رفضت البحث والفلسفة. وتمسكت بظواهر الشريعة مثل السلف والمالكية والحنابلة والظاهرية وغيرهم.

الثانية: رفضت الشريعة معتمدة مقالات الفلاسفة والأخذَ بها، وهم الملاحدة.

الثالثة: طائفة أوّلت الشريعة وطوّعتها لموافقة الفلسفة كالباطنية والحكماء.

الرابعة: طائفة مقابلة لها أوّلت الفلسفة وطوّعتها لتوافق الشريعة. ومن هؤلاء الأشعرية والماتريدية والمعتزلة والشيعة.

ومن هذه الصورة المختصرة جداً، التي تشي بالغليان الفكري الذي أوجده اختلاف الملل والنحل في ذلك الوقت، وبما كان لرؤساء هذه الفرق من تأثير بالغ في كثير من الأوساط الشعبية التي تنازعتها نماذجُ مذاهب الباحثين في الكلام والعقيدة.

أولها: مذهب أهل السنة، من سلفية وخلَفية، الذي يقوم على المصادر الأساسية الإسلامية التي ألمعنا إليها قبل. وأصحاب هذا الاتجاه هم الصحابة والتابعون وتابعوهم ومن نهج منهجهم بعد ذلك من أهل الحديث ومتقدمي الفقهاء والحنابلة والظاهرية.

ثانيها: مذهب المكفِّرين بالكبائر. وهم الخوارج. وخالفتهم المعتزلة وهم فلاسفةُ المتكلمين القائلين بالمنزلة بين المنزلتين، والذين كانوا حريصين على إثبات العقائد بالأدلة البرهانية، وأفرطوا في ذلك.

ثالثها: مذهب القائلين بالقَدَر والجبر. وقد انساق وراءهم جمهور المتصوّفة الذين زيّنوا للعامة مقالاتهم.

وتوسَّطت بين هذه الفرق فرقة رابعة كان منزعها تأييد مذهبها الشرعي بالفلسفة. وقامت مدرسة هؤلاء على الأشعرية والماتريدية فتعرضوا لسخط السلفيين الذين اعتبروهم من المرجئة، ولغضب المعتزلة الذين اتهموهم بالجبرية. ولإقبال أكثر هذه الفرق على الفلسفة وآلتها وهي المنطق، تعرّضوا لنقد كبار العلماء ممن ذموا الفلسفة منذ القديم لزلزلتها أصول الإيمان الفطري والأدلة الإقناعية، كما لقوا من خصوم آلة المنطق التي استخدمها الفلاسفة مَن أوسَعهم ذماً كالإمام الشافعي الذي يقول: «إذا سمعت أحداً يقول: هل الاسم عين المسمّى أو غيره؟ فاعلم أنه من أهل الكلام ولا دين له»[1].

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٢٠٨.

وممّا روي عنه في ذمّ علم الكلام قوله: «ولقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهّمته قط، ولأن يُبتلى المرء بجميع ما نهى الله عز وجل عنه، سوى الشرك بالله، خير من أن يبتليه الله عز وجل بالكلام»[1]. وقال الزعفراني: سمعت الشافعي يقول: «حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكّسين، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة وأخذ بالكلام»[2]. ومما رووا عنه في ذم الجدل:

لم يبرح الناس حتى أحدثوا بِدَعاً ... في الدين بالرأي لم تُبعث بها الرسلُ
حتى استخفّ بدين الله أكثرهم ... وفي الذي حملوا من حقه شغل[3]

إن هذه المعركة الكلامية تنطفئ معها أصول العقيدة السمحة، وتكاد تنمحي بسبب غلبة الجدل والمناقشات الفكرية التي سندها طُرقُ البحث والنظر الشائعة يومئذ. وفي هذا يكمن تدلّي علم الكلام واحتياج الأمر فيه إلى التنبيه على جملة أسباب يتأكد الانصراف عنها وتحاشيها لرجوع هذا العلم إلى حقيقته بين المسلمين، وقيامه بوظيفته لديهم. فمن ذلك الاختلاف في الاصطلاحات والصفات وتعددها، والغلو في التنزيه، والقول بما لا يعقل واعتقاده، والتنابز وإلزام لوازم المذهب، وإدخال أشياء في التوحيد ليست منه.

وقد قامت حركة محاولة الإصلاح أولاً على يدي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين عبد الملك الجويني حين فصلا الفلسفة عن الاعتقاد، ووجّها هذا العلم بتوجيه العقيدة الإسلامية بما يوافق الحجج المنطقية، ثم بسلوك الإمام الغزالي في **الصراط المستقيم**

---

(١) الرازي: **مناقب الإمام الشافعي**: ٩٩.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق: ١٠٠.

وابن السيد البطلوسي في كتاب **الإنصاف** منهجاً يقي الخلق من ضلالات الخلاف.

واقترح الغزالي أن تساق للعامة في العقيدة الأدلة الإقناعية، وللخاصة جملة من الأدلة بحسب السن والعلم لتفادي التقليد في الدليل والمدلول. وهو ما لا يمكن لصحة العقيدة.

وذهب أحد المتأخّرين عند تحديده ـ في بعض محاضراته ـ علمَ الكلام، إلى القول بأن من يعلم علم الكلام على طريقة تكفل له الانتفاع به في الوصول إلى اليقين والإيمان، يمتلئ قلبه خشية من الله. ويكون ذلك بإطلاق النظر في آيات الله في الآفاق حتى يَبلغ الغاية.



ب ـ من علوم الوسائل

بكثير من العمق ونفاذ البصر في فحص مواد هذه العلوم كان نقد الإمام لعلوم الوسائل التي أتقنها أجودَ إتقان. ووقف على أنواع التصانيف فيها، ومارسها ممارسة طويلة بسعة فهم وقوة حفظ وإبداع تأليف. وكان تعرّضه لجملة فنون اللغة العربية في مراحل قوتها وأطوار ضعفها. فأقبل على دراسة مادتها، وبيان أسباب تدنّيها وانحطاطها، معقّباً على ذلك ببيان طرق إصلاحها. وكذلك كان تدبّرهُ وبحثُه لفنونها الأدبية من شعر ونثر، ونظرُه في أساليب الكلام، عند العرب وأئمة فنّ القول، انطلاقاً من نقد علوم العربية نحوها وصرفها، وأسرار العربية بجملة وجوهها الفنية والبلاغية، مما كان مطروحاً على ساحة النظر والدرس بين الطلاب، كعلوم المعاني والبيان والبديع لتحصيل النطق العربي السليم، واكتساب الملكة الأدبية والفنية للإسهام في الإنتاج الفكري والأدبي، إسهاماً يربط حياة الفرد والجماعة بحياة اللغة العربية في هذا العصر.

ومن بديع صنع الإمام الأكبر تقديمُه نقد العلوم اللغوية والبلاغية بفذلكة فيها تعريف بحياة اللغة العربية، وما مرّت به من أطوار وما امتزج بها وبالعرب من أسباب كانت علّة تَمايُزِ مراحلها، وموجبَ رجوعها القهقرى أمام الأمراض الاجتماعية التي انتابت اللغة من القرن الخامس، وأنواع الصراعات التي أساءت إليها مادة وجوهراً وقواعد وأسلوباً. فسمج اللسان واعتلّ، وذهب

من اللغة ما كانت تعرف به من فصاحة وإبداع وعمق وإمتاع.

أسباب تدهور العلوم اللسانية

من أشدّ الأسباب، تأثيراً على هذا اللسان وإضعافاً له وإعجاماً، وجود فئات ثلاث:

١ ـ كتّاب تلقوا اللسان العربي تلقِّياً علمياً صناعياً لا سماعياً ذوقياً، تشهد لهذا قصص كثيرة أودعها الأبشيهي كتابه **المستطرف** في جماعة من النحاة تنكيتاً عليهم، بذكر أخطائهم.

٢ ـ الأدباء والشعراء المولَّدون، ممن أفسدوا المجاز والاستعارة، ناسِين أن القصد منهما تخييل المعاني وإحضار صورها في الأذهان.

٣ ـ طائفة من غير المحقّقين أفسدت اللغة بتفسيرها ألفاظ القرآن بقوة معنى الكلام من غير رجوع إلى أصول تلك الكلم ودلالاتها فيما تعارف عليه أهل اللسان مما جرت به الاستعمالات العربية. فترتّب على ذلك كثرة المشترك من الألفاظ، وتداخلت المعاني، واختلطت الحقيقة بالمجاز، وهم في غفلة عن الإبدال في لهجات العرب، مع مبالغتهم وتوسّعهم في معاني الحروف، بما حصل منه التَّشتِيتُ في الأفهام والخلط في المعاني، واستعمال ألفاظ كثيرة دخيلة غير عربية، كما نلمس ذلك في **قاموس الفيروزآبادي**.

وتوقِّي هذه الآثار لا يكون إلا بتتبّع أساليب العرب الفصيحة، والابتعاد عن سقط الكلام وحوشيِّه، ورعونة التعبير والإجحاف فيه، والحفظ والعناية والتمرّس بالقرآن الكريم بصورة تتّحد بها دلالات الألفاظ، وتسطعُ بها في النفس الصور والاستعمالات الرائعة والأساليب البليغة العجيبة.

ولا شك أن بجانب تلك الأسباب، التي ألمعنا إلى طرق تحاميها والتغلب عليها، أسباباً لا ترجع إلى استعمالات الجهلة باللغة العربية وأسرارها، ولكنها عرضت للغة الضاد نفسها لأسباب:

أولاً: إشراف الأسلوب العربي على الاضمحلال لتقادم العهد به، واحتكام المتحدّثين به إلى اختيارات شخصية، غير مؤصَّلة ولا مقبولة.

ثانياً: سوء التعليم فيها وما تَبِعه من اختلال الأفهام أو جرَّ إليه من استعمالات فاسدة هابطة مختلّة.

ثالثاً: البعد عن أمرين ضروريين لعصمة اللسان من الخطأ، هما حفظ كلام العرب من أشعار وخطب، ومعرفة تاريخ أحوال العرب وعاداتها، ثم جريان الكلام على مناهج مقبولة ومعانٍ مستعذبة وتصوّرات دقيقة. وهو ما يحتاجه الأديب والخطيب والكاتب والشاعر. وذلك برجوع هؤلاء إلى كلامِ العرب نثرِه ونظمِه، والتأدّبِ به والتعاملِ معه تعاملاً يضمن صحّةَ التأليف وسلامة الحس والذوق، وإلمامهم بتاريخ العرب وأيامها وأهوائها وعاداتها وهو ما تتفاوت به الملكات، وتتمايز به القدرات لدى الأدباء الباحثين عن الأساليب الدقيقة، وعن روائع القول البديعة.

رابعاً: أخلال القواميس اللغوية، والغفلة عن التفقّه فيها لتنقيتها من اختلاط الحقيقة والمجاز في دلالات المفردات، كما فعل الثعالبي في مقدمة **فقه اللغة**، والزمخشري في **أساس البلاغة**.

خامساً: صرف العناية عن تحقيق مسميات الأسماء وردُّ ذلك إلى المتعارف عليه والشائع بين الناس منها. وكثيراً ما تكون تلك المسمَّيات لا معروفة على التحديد، ولا مدلولاتها شائعة. ويمكن

تدارك ذلك بتتبّع استعمال المتكلّمين بالعربية في مختلف البلاد الإسلامية.

وقبل الانتقال إلى فني الإنشاء والشعر، يلفت الشيخ ابن عاشور نظر المتدبّرين إلى أن الأمة إذا سَمَتْ مداركها، وارتقت لغتها، وأُودعت من دقائق الحكمة والشعر والخطابة ما كان به انتصاب أعلامها وارتفاع شأنها وتنويه الخاصة والعامة بها، فهي لا محالة مصونة بتراثها، متجدِّدة من نفسها. والعربية جمعت من دواعي الخلود الاعتبارين العلمي والديني. فهي لغة الحضارة الإسلامية، وعن طريقها انتشرت العقيدة في ربوع الإسلام. وهذا كافٍ للتمسك بها والعودة إليها. فهي مقدّسة بقداسة الدين الذي نشرته، ومحصَّنة بما نقلته للأمم والشعوب من الحضارات القديمة وطوّرته، وكذلك بما نمته من علوم إنسانية وطبيعية ورياضية طوال قرون.

الأدب

وما من شكّ في أنه لا يُقتدر على إحياء اللغة العربية إلا بمخالطة أهلها، واكتساب خصائصهم اللغوية والأدبية. فإن انقطعَ هؤلاء أمكنَ الرجوع إلى الكتب الأصيلة القديمة، وإلى دواوين العرب التي حفظت لنا مجالسهم الرائعة، ورسائلهم النادرة، وخطبهم المؤثّرة، وأشعارهم الساحرة. وفي آخر هذا الفصل يدعو المؤلف إلى:

١ - إنشاء مدرسة خاصة لصغار التلاميذ، يؤدَّبون فيها بتلقين الفصحى والتمرّن عليها، والأخذِ بفنون هذه اللغة من أشعار وخطب ورسائل، مع التعمّق في دراسة القرآن والتخرّج به في مباني الألفاظ وتصرّفات المعاني.

٢ ـ إنشاء جمعية من جلّة العلماء تعنى بإحياء المفردات المناسبة، وتمحيص الحقيقة من المجاز، وتعليق كل لفظ على المعنى المناسب له. وفي ذلك طريق عملي ونافع يُعين على إحيائها وإبراز أهمّ خصائصها.

وقبل أن يقف عند علوم العربية وأسرارها، يؤكّد على وجوب العناية بفنون هذه اللغة من شعر ونثر، لتكوين الملكة اللسانية علماً وعملاً وحسّاً وذوقاً. فمعرفة طرائق العرب في ذلك شرط أساسي، وحفظ نماذج من الكلام البليغ يرسم في الفكر أمثلة ومقاييس يسير عليها الكاتب والشاعر، والدربة والممارسة شرط لشحذ الملكة وتعويدها انتقاء الصيغ، وتخيّل الأفكار وأدائها بأبلغ صورة في الكلام المتميّز الذي يخضع لشروط الصحة والإحسان، وضوابط الإحكام والإبداع.

والشعر في بداية عصر المؤلف كان يعرف بالكلام المقفّى الموزون. فهم يكتفون بذلك، ولا تنشغل عقولهم بطلب المعاني الجيّدة والمبتكرة. فتوقفُ الشعر عند القوافي والأوزان لا يكسبه أهمية، ولا يسمو به إلى منزلته العالية عند العرب، بل ينزل به على العكس ليكون مجرد نظم.

وما الحرص على التفوُّق فيه علماً وذوقاً وممارسة إلاّ ليبلغ غايته ويحقّق هدفه. وفي إشارات قصيرة نبّه الإمام الأكبر إلى مقوّمات هذا الفن لتنغرس في نفس الشاعر، ولتتجاوب ثقافته مع إنتاجه ومقدرته مع إبداعه.

فالشاعر يحتاج إلى معرفة الأوزان لبناء نظمه أتم بناء، وإلى الاختيار من الأوزان والقوافي أطوعَها لغرضه، وأكثرَها تناسباً مع مقامات النظم وحالات التصوير والتخييل اللازمين للشعر، كما يحتاج إلى شيء من علم العروض لعلاج صحة البيت مثلاً، ولا يتكلف حفظه وإتقانه والإحاطة بكل قواعده إذا كان ذا طبع موهوباً

وملهماً. وفي كثرة الأوزان والأعاريض واختلاف البحور وتنوّع القوافي ما جعل الشاعر العربي أروع تخييلاً وأكثر تميزاً من غيره في هذا الفن، لأن الشعر في غير العربية محصور في أوزان محدودة لأغراض مخصوصة. ويتجلّى الشاعر عندنا بمعرفته العميقة بأسرار العربية وأساليبها. وهذا جزء مهم من علم البلاغة اعتمده النقاد للنظر في صحّة المعاني واختلالها، وابتكارها وسرقتها، وبساطتها وتكلُّفها. ولا يبلغ الشاعر من الإحسان أعلى درجاته، ومن الإبداع أرقى صوره إلا إذا التقى لديه حسنُ اختيار المعاني المناسبة للظروف والمقامات التي تدعوه للنظم والإنشاء، وحُسْنُ اللفظ والميزان اللذين يمكّنانه من بديع التخييل وعميق التأثير.

والنثر كالشعر، وقع إغفاله والانصراف عن الاعتناء به. وقد كانوا يظنونه كلمات تحفظ وتردَّد في المناسبات. وقالوا: هو غير قابل للتعليم إذ لا قواعد له، ومن ثم وقع إهماله كالتاريخ. وما كانوا يرون في قراءة كلام البلغاء فائدة. فهم يعتبرون ذلك مجرد تظرف. ولم يعلموا أن في مطالعة كتب النثر والشعر من جيد الكلام ومحاسنه ما يورث القراء والمشغوفين بالمطالعة سعةَ في التفكيرِ، وصحةً في التعبير، وفصاحةً في اللسان. وهذا لا يتوقّف على تعلُّم قواعد تدرس، لأن قواعد هذا الفن قواعد إجمالية لتوصيف أحوال الكلام والمعنى. وإنما المعتمد في هذا المجال مخالطة البلغاء والوقوف على آثارهم والإقبال عليها، تفهماً وتذوقاً وحفظاً، ثم محاكاتها والنسج على منوالها والتدرّب عليها. ففي ذلك سر الاقتدار والتأليف في جميع فنون النثر والكتابة.

❀ ❀ ❀

علوم العربية: النحو والصرف

لَزِمَ، لتحرير القول في هذين العِلميْن وفيما انتهيا إليه، الوقوف عند مباحث ثلاثة: أولها: تعريف النحو والصرف، ثانيها: تفصيل القصد منهما، ثالثها: بيان ما لحقهما من أسباب الفساد.

أما تعريفهما فيقوم على اعتبار النحو والصرف علماً واحداً في الأصل، إذ هما لا يخرجان عن العلم بتركيب اللغة واستعمال مفرداتها، فهما متلازمان. وهذا ما يفسّر تعرّض ابن مالك في **خلاصته** إلى أبواب كثيرة من التصريف. وإنما اختلف الفنَّانِ عند تخصيص علم النحو بما يبحث عن أحوال الكلم من حيث الإفراد والتركيب في الكلام، وتخصيص علم الصرف بما يبحث عن جوهر الكلمات في الاشتقاق. فعند تفشي اللحن وانتشاره زمن الإمام علي كانت الحاجة ماسة إلى وضع علم النحو.

وأما القصد منه فهو:

أولاً: حفظ أصول العربية من النسيان.

ثانياً: الإعانة على تدبّر وجوه التقديم والتأخير في الكلام، وتصوُّر معاني الحروف، والانتباه إلى محاسن العطف مما شحن به سيبويه **كتابه**. فكان بذلك عمدة في علم المعاني: واستمداد كثير من قوانين البلاغة.

وصرَف الشيخ ابن عاشور النظر عن القصد الآخر من النحو

وهو الحاجة إليه في حصول التفاهم؛ كبحث أحوال (ما) وورودها في الكلام بمعانٍ مختلفة من تعجب واستفهام ونفي ونحوه. فإن هذا التمييز بين أحوالها في الاستعمال يمكن أن يقتنص من سياق الكلام، ومما يبرز فيه من قرائن وعلامات.

وفي مقابل هذا ركّز المؤلف على أن طلب علم النحو كان من أجل التعرّف على وجوه تحسين الكلام. وذلك ما ظهر في أجلّ طور من أطوار ارتقاء اللغة العربية، ومن ثمّ كانت بداية علم البلاغة والاشتغال بعامة فنونها.

وأما علم الصرف فهو الأدخل في علوم اللغة. فإن المتكلم بها من غير إتقانه والإلمام به لا يتمّ له ما يريد من استعمالها، ولا يحصل له ذلك إلا مع طول معاناة.

تأخّر علوم العربية وأسبابه

إن أسباب اختلال هذين العلمين وانحطاطهما مع تطوّر الأزمنة واختلاف المراحل التي أقبل فيها الطلاب على معرفة فني النحو والصرف فهي:

أولاً: إطالة المباحث في العلمين بتبيين العلل والأسباب. وهو ما أقبل عليه الدخلاء على اللغة المعنيون بضبطها المضطرون إلى التأمل في دقائقها. فإن ذلك يجمع عليهم المتفرّقات، ويهديهم إلى خبايا تذكّرهم عند النسيان، وتكشف لهم أسرار الاختلاف عند الاشتباه. وقد نبغ في هذا المولدون من العرب كالخليل بن أحمد والموالي كسيبويه.

لكن الاشتغال بذلك في كل مراحل التعليم موجب للتشويش على الأذهان. فكانت النتائج عقيمة. فإن الطلاب كانوا يتخرَّجون،

وقد شَدَوا محفوظات كثيرة من القواعد، وارتسمت في عقولهم جملة من قضايا الحجاج واللَّجاج دون إتقان لحسن التعبير أو رعي لقواعد الفنين. وكم كان ما يدّعونه من وراء ذلك من شحذ الأذهان قميناً بأن يصرف في خدمة مسائل العلوم التي تحتاج إلى التفكير والحل.

ثانياً: كثرة الخلاف بين منهج البصريين الذين وضعوا قواعدهم في النحو على أساس القياس، والجمع بين النظائر في الاستعمال، وتأويلهم ما ورد من نادر كلام العرب على خلاف ذلك، ومنهج الكوفيين الذين اعتمدوا كل ما ورد من كلام العرب باعتباره أصلاً معتبراً عندهم في الاستعمال. فذكروا لذلك الشواهد التي تحضرهم في كل مسألة خلافية بينهم وبين البصريين. وقد كان الخلاف شديداً وحاداً بين أنصار المذهبين. فكان أبو حيان الأندلسي، كما قال ابن الخطيب، حاملَ لواء سيف النصرة للدفاع عن نَحْوِ البصرة، وكان ابن مالك الأندلسي أيضاً أقلَّ حدّة منه ولكنه الحكم والعدل بين الفريقين. فناله لذلك من أبي حيان شديدُ الإذاية كلما ذكره في كتبه. ولو تُرِك التعرّض لمثل هذه الخلافات إلى المطوّلات، وإلى المراحل العالية، وجرّدت منه كتب التعليم لاستقام أمر تكوين الطلاب وإكسابهم العصمة في اللسان والقدرة على البيان.

ثالثاً: الاستناد في تقعيد القواعد لدى المتأخّرين من النحاة، على التمثيل لها بصيغ مصنوعة أو أبيات وشواهد منحوتة أو موضوعة. وقد نجم عن الأولى إقصاء الأذواق، في تكوينها وصقلها عن الاستعمال العربي، وترتَّب على نوعي الشواهد المصنوعة والمذكورة خطأٌ في استنباط القواعد، لأن الأبيات الواردة من ذلك أكثرها موضوع أو منحوت. وهو ما شهد به المؤرخون للغة العربية وآدابها حين أثبتوا انتحال الأشعار، ووضع خلف الأحمر الكثير

منها. وأمثال هذه الأبيات تقصر عن أن تكون أساساً لبناء القواعد عليها، لأن ذلك لا يُعتمد عليه إذا لم يكن ممّا جرى به كلام العرب حقاً. والتقعيد إنما هو لكلام العرب لا لما انتحله الرواة.

ومن الخطأ في استنباط القواعد من اللحن ما أوردوه من الأمثلة:

١ ـ مكرهٌ أخاك لا بَطَل، في لغة من يلتزم الألف في إعراب الأسماء الخمسة. وهذا باطل قد ردّه الجاحظ في **البيان والتبيين** وعده لحناً[١].

٢ ـ قول الشاعر الحماسي:

كذاك أدّبْتُ حتى صار من خُلُقي إنّي وجدت: ملاكُ الشيمة الأدبَ[٢]

ففي ظاهر البيت إلغاء لعمل أفعال القلوب عند التقديم، وهو

---

(١) من قول نَعامة وهو بيهس رجل من بني فزارة بن ذبيان. عده الجاحظ من النوكي. **البيان والتبيين**: ٤/ ١٧. وفي رد لغة من لزم الألف في الأسماء الستة قال الجاحظ: ومتى وجد النحويون أعرابياً يفهم هذا وأشباهه [مكره أخاك لا بطل] بهرجوه ولم يسمعوا منه، لأن ذلك يدل على طول إقامته في الدار التي تفسد اللغة وتنقص البيان. **البيان والتبيين**: ١/ ١٦٢، ١٦٣.

(٢) البغدادي. **الخزانة**: ٩/ ١٣٩، ١٤٢، ١٠/ ٣٣٥؛ الشنقيطي. **الدرر اللوامع**: ٢/ ٢٥٧؛ السيوطي. **الأشباه والنظائر**: ٣/ ٣؛ ابن هشام. **أوضح المسالك**: ٢/ ٦٥؛ ابن هشام. **تلخيص الشواهد**: ٤٤٩؛ **الأشموني**: ١/ ١٦٠؛ خالد الأزهري. **شرح التصريح**: ١/ ٢٥٨؛ المرزوقي. **شرح الحماسة**: ١١٤٦ وهذا البيت هو الأول ويليه البيت التالي، الروى فيهما منصوب هنا؛ ابن مالك. **شرح عمدة الحافظ وعدّة اللافظ**: ٢٤٩؛ **ابن عقيل**: ٢٢١؛ العيني. **المقاصد النحوية**: ٢/ ٤١١، ٣/ ٨٩؛ ابن عصفور: **المقرب**. ١٠/ ١١٧؛ ابن مالك. **همع الهوامع**: ١/ ١٥٣.

ما يحملهم على تقدير ضمير الشأن أو لامِ الابتداء لتصحيح الكلام. وإنما وقعوا في ذلك لأنهم نقلوا البيت مفرداً عن سابقه وهو:

أكْنِيه حين أناديه لأُكرِمَه ولا أُلقِّبه، والسوأةَ اللقبا[1]

وقد جعل ابن جني في **شرحه للحماسة** الرفع أحد روايتين. قال الشيخ ابن عاشور: «وهو بعيد عن معنى البيت الأول»[2].

٣ ـ قول الشاعر:

وما هاج هذا الشوق إلا حمامة تغنّت على ورقاء خُضرٍ قيودُها

بكسر خضر. ومن فساد التقعيد الخطأ في الإعراب، كالإعراب الناشئ عن سوء الفهم حين احتجوا بهذا على ثبوت إعراب المجاورة. وهذا ليس صحيحاً لأن خضر المكسورة مع كونها وصفاً لحمامة ينقضه وقوع الموصوف لورقاء واحدة الورق به أي الحمام، ويمكن أن يعتبر «خضرٍ» صفة لورقاء بمعنى الشجرة، والقيود الأغصان على تشبيهها بمقيّد في سلاسل.



---

(١) المرزوقي. **شرح الحماسة**: ١١٤٦؛ العيني. **المقاصد النحوية**: ٢/ ٤١١، ٣/ ٨٩؛ البغدادي. **الخزانة**: ٩/ ١٤١؛ **الأشموني**: ١/ ٢٢٤.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٢٢٢.

علم البلاغة

عُرف هذا العلم قديماً بعلم البديع مرّة، وبعِلم البيان أخرى. ثم قسّمه المتأخرون إلى فنون ثلاثة: المعاني والبيان والبديع.

فالمعاني منه: ما يُبحث فيه عن مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

والبيان: ما يعرف به إيراد المعاني بطرق مختلفة في وضوح الدلالة من حقيقة ومجاز.

والبديع: هو تحسين الألفاظ أو المعاني بما يجعلها مستظرفة لدى السامع.

والغاية من هذا العلم، بمختلف شعبه، ضبطُ طرق الاستعمال للكلام البليغ، والتمرينُ على أن يكون التعبير مفيداً لجميع مراد المتكلم بأسرع طريق وأنفذه إلى فهم السامع. وتتضمَّن مسائلُه بعضَ قواعد الاستعمال مطلقاً. وهو بذلك تكميل لما تركه علم النحو أو لم يستوعبه من تعليم أحوال لسان العرب. وإذا كان النحو والصرف قد انصرفا من جهة إلى إفادة كيفية أخذ المفردات وتركيبها دفعاً للخطأ وبطءِ الفهم، فإن علم البلاغة اتجه إلى إفادة كيفية الإسناد، وأسلوب العرب في التعبير. وهذا التلازم بل التكامل بين علوم العربية وأسرارها، الملاحظ في المصنفات الشهيرة من الأمهات في هذا العلم، ينبّه عند المقارنة بين النحو والبلاغة إلى أن هذا العلم قد تناول مع مشاركته لعلم النحو موضوعات خاصة به كالفصاحة

والإيجازِ والإطنابِ والفصلِ والوصلِ ومسائلِ البيان.

وتوفّرت المؤلفات النقدية والأدبية على العناية بأمثلة رائعة نجدها عند قدامة بن جعفر في **نقد الشعر**، وعند الجاحظ في **البيان**، وعند الزمخشري في **تفسيره**، وعند المرزوقي في **شرحه لديوان الحماسة**، وعند غيرهم من جهابذة الفن. وإنما بدأ الاشتغال بعلم البلاغة بصورة دقيقة رائعة ومعمّقة مع عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني في مصنفيه **أسرار البلاغة**، و**دلائل الإعجاز**. ومن يبحث في مصنفات هذا الفن يجدها قد عُنِيت في المحل الأول ببيان الطرق والمسالك إلى اختيار المعاني الجيّدة والألفاظ القريبة. ثم تبعتها تآليف أخرى أتمُّها **المفتاح** للسكاكي الذي شغل الناس بروائعه وإبداعاته، فصُرِف الكثيرُ من العلماء والنقّاد من بعده إلى شرحه أو التعليق عليه أو اختصاره، من غير تفكير في اكتشاف جوانب جديدة تعين على تطور هذا العلم وتقدّمه. وممن عنى **بالمفتاح** الأئمة: سعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف، والأستاذ عبد الحكيم. وأصبحوا بما قدّموه من ذلك قطب الدائرة. وإن لاحظنا لديهم خلطاً في المسائل واشتغالاً بغير الفن عند إطالة الحديث عن تعريف الجنس، والحديث عن (ال الاستغراقية، وهل هما بمعنى، أم بينهما تفاوت؟ أو عند بيان مسألة عطف الإنشاء على الخبر، ومسألة الخلاف في حدِّ البلاغة، ثم هل هي مطابقة الكلام لجميع مقتضى الحال أو لمقتضى الحال في الجملة، كما ورد ذلك كثيراً في مباحث **المطول**[1].

وجاء بعد هذا **اختصار المفتاح** للقزويني، وكان دقيقاً متميّزاً

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أليس الصبح بقريب**: ٢٢٤.

لولا انصرافه عن الشواهد من كلام العرب إلى التمثيل بالتراكيب الصناعية.

ولا ينسى المؤلف، في ختام هذه الملاحظات وما لازمها من تقويم لمسائل العلم وكُتبه التي اشتغلت بهذا الفن، أن يلفت نظر طالب هذا العلم إلى وجوب التدرّب أو إجراء التمارين اللازمة لتربية الملكة والذوق. وذلك بأن يعهد إلى الطلبة بالحكم على ما يرونه من حسن في الكلام وقبحه، بإشراف الشيوخ والأساتذة الذين يقومون بتصويب أو تخطئَة ما يقدّمونه من الآراء في ذلك. ويُنهي الشيخُ رحمه الله هذا الفصل بالحديث عن علم الوضع، وعن **رسالة** العضد الإيجي فيه، منبّهاً إلى أهمية هذا التأليف وموضوعاته وما حظيَ به من عناية الشرّاح والمحدّثين.

وعلم الوضع في الحقيقة ألصق بعلمي العربية والبلاغة. وهو لا يتميّز عنهما في كثير. وموضوعه كما حدّده المؤلف البحثُ عن المعاني التي وضعت لها الألفاظ من ذوات وأحداث، ومن أنواع أو أشخاص، ومن كلي أو جزئي.



جـ ـ العلوم المساعدة

العلوم الإنسانية

لم يكن اشتغال الإمام الأكبر، بما يدرِّس من العلوم الأساسية بالجامع الأعظم من مقاصد ووسائل، بالذي يمنعه من بيان رأيه واضحاً في العلوم المساعدة؛ كعلمي المنطق والتاريخ أو العلوم الفلسفية والرياضية.

علم المنطق

لعلم المنطق أو الاستدلال صلة بعلوم العرب، كما ذكر ذلك السكاكي[1]. وهو لا يبحث في شيء زائد عن أسرار النحو كما صوّره ابن سينا[2]. وهو لارتباطه بهذه الفنون وَرَدَ تابعاً لها، ولكونه

---

(١) يبدأ السكاكي حديثه عن المنطق أو الاستدلال بتوطئة يقول فيها: الكلام على تكملة علم المعاني. وهي تتبع خواص تراكيب الكلام في الاستدلال. ولولا إكمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعاني وعظم الانتفاع به لما اقتضانا الرأيُ أن نرخي عنان القلم فيه. السكاكي. **مفتاح العلوم**: ٤٣٥.

(٢) يفسر هذه المقالة ما ورد في المقالة الأولى، الفصل الرابع: لما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ، ومن المتعذّر على الرواية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيل معها ألفاظها.. لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها في النفس من المعاني، حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن =

حاكماً على جميع العلوم في الصحَّة والسقم، والقوَّة والضّعف، وأجلّها نفعاً وأعظمها، جعله الفارابي رئيساً لها، ولكونه آلة في تحصيل العلوم المكتسبة النظرية والعملية عدّه ابن سينا خادماً للعلوم.

مهّد ابن عاشور لتفصيل القول فيه بتعريفه. فهو علم يعصم الأفكار من الخطأ في المطلوب التصوّري الذي تتعرّف منه حقيقة الشيء، وفي المطلوب التصديقي الذي يتعرَّف منه العلم مع دليل ما. وهو من علوم الأوائل، نقل عن اليونان في عصر النهضة. وشمل من الأبواب الكليات الخمس، والتعريفات، والتصديقات، والقياس، وختموا مطالبه بذكر الصناعات الخمس: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة أو السفسطة. تشهد لذلك أصول المؤلفات المنقولة عن أرسطو وأمثاله، ممّا وضع بعدها من التآليف. وسمّي بالمنطق لأن الغاية منه استقامة المنطق، كما عرف بالميزان لأنه قانون اللّسان من حيث إنه آلة التعبير عن المعاني.

ويخلص الشيخ ابن عاشور من تعريفه لهذا العلم وبيان الأصل فيه ومصدره، ونقله إلى لغة العرب، وأَوْجُه تسمياته لينبّهنا إلى أن موضوعات هذا العلم ومسائله فطرية عقلية، وأنه لذلك موجود في كل لغة، وأن فائدته تحريك الذهن بمسائله وتمرينه، وإقامة الحجّة على المكابر وقت الجدل، حين يريد مغالطة الفطرة ومغالبة الحق. وقد ذكر لهذا المعنى ما يصوّره في القرآن العظيم، وهو قول الله عز وجلّ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾[1].

= يصير بعض أجزائها في أحوال الألفاظ. ابن سينا. **الشفاء، المنطق** ١ ـ **المدخل**: ١/ ٢٢، ٢٣.

(١) الأنعام: ٩١.

وجعل الآية مثالاً لنقض السالبة الكلية بالموجبة الجزئية عند المناطقة.

ومن أسباب انصراف كثير من الناس عن الاشتغال بالمنطق انقسام العلماء إزاءه طائفتين:

الأولى: اعتبرته كثير الألغاز فاستهانت به، وعاملته بمثل ما عاملت به الإنشاء والتاريخ والأدب. وربما أصبح من المشهور على ألسنة الغلاة عدُّه مدعاة لتكفير طالبيه ومعتقديه، فكانوا في ذلك على رأي الشافعي في علم الكلام. قال ابن تيمية: «ولهذا ما زال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمّونه ويذمّون أهله وينهون عنه وعن أهله»[1]. وأبرز من يمثل هذا الاتجاه المحدّثون والفقهاء. فقد صرّح السيوطي في كتابه **عقود الجمان في المعاني والبيان** بما نصّه: «إنا معشر أهل السنة لا ننجس تصانيفنا بقذر المنطق الذي اتفق المعتبرون خصوصاً المحدثين والفقهاء من كل المذاهب، من الشافعية وأهل المغرب، على تحريمه والتغليظ على المشتغلين به وإهانتهم وعقوبتهم. وقد جمعت في ذلك تأليفاً نقلت فيه كلام الأئمة في الحطِّ عليه. وهو كتاب مهم. وقد نصّ أئمة الحديث كالسِّلَفي والذهبي وابن رُشيد على عدم قبول رواية المشتغل به، وقد تركت الأخذ عن جماعة لذلك، وبالله التوفيق»[2].

ونازع هذه الفئة كثير من العلماء الذين عنوا بالمنطق مادة درس وتأليف. ورأينا المغيلي في بعض **شروح السلّم** يعرّض بخصومه ومناقضيه، ويرد على السيوطي بأبيات من شعره.

---

(١) ابن تيمية. **الفتاوى**: ٩/ ٧.
(٢) **شرح عقود الجمان**: ٢٦.

الطائفة الثانية التي قيل عنها: إنها المتحرّرة مما أصاب الأولى من جمود، صنَّفَت فيه واستخدمت قواعده وقوانينه في عامة العلوم الإسلامية، ومن أجل ذلك نجد تنويه ابن سينا به حين قال: المنطق نعم العون على إدراك العلوم كلها. وقد رَفض هذا العلم وجحد منفعته من لم يفهمه ولا اطلع عليه، عداوةً لما جهل، وتوهّماً لكونه يشوش العقائد، مع أنه موضوع للاعتبار والتحرير[1].

وقد ألمع الشيخ رحمه الله إلى هذه الحقيقة ببيان موقف الغزالي من علم المنطق وبما اشتهر به من قوله:

حكمةُ المنطق شيءٌ عجب واختلاف الناس فيها أعجبُ

ثم تعرّض لأسباب اختلال هذا العلم فعدّ منها:

أولاً: ما أشار إليه قبل من اختلاف مواقف العلماء من هذا العلم وإهمال الجمهور الكبير له.

ثانياً: ورود استعمالات كثيرة لدى المناطقة لا تقرّها اللغة العربية. وقد ذكر الإمام الأكبر أربعة أمثلة لهذا:

الأول: كقولهم: السالبة تصدق بنفي الموضوع، مع أنه غير موجود في اللغة.

واحتجوا لذلك بقول الشاعر:

على لاحِبٍ لا يُهتدى بمناره[2] [إذا ساقهُ العَوْدُ الدفافيُّ جرجرا]

---

(١) صديق بن حسن القنوجي. **أبجد العلوم**: ٢/ ٥٢٢.

(٢) البيت لامرئ القيس. **الديوان**: ٦٦؛ ابن فارس. **مقاييس اللغة**: ٢/ ٣١٨؛ ابن فارس. **مجمل اللغة**: ٢/ ٣٠٤.

وهو بعيد عن الصواب لأن هذا من قبيل الكناية، والمنار علامة الطريق ولا يفارقه الاهتداء. فإذا انتفى عنه الاهتداء انتفى ملزومه وهو المنار.

الثاني: استعمالهم الرابطة وهي كلمة (هو) لتصحيح الحمل. وهي مفقودة في العربية بهذا المعنى.

الثالث: ذكر الاستثناء بـ(لكن) في القياس الاستثنائي مع أن ما بعدها ليس مغايراً لما قبلها. وهي منقولة عن اليونانية.

الرابع: وضعهم كلمة (لو) للواقع مع أنها في العربية للامتناع.

ثالثاً: فراغ بعض مسائله وشغورها من التمرين في الصناعات الخمس وغيرها. وما ذلك إلا لغفلة المتأخّرين عن الغرض من وضعه. فإن المنطق من العلوم التي لا يظهر أثرها عند دراسة كل مسألة، بل هو من العلوم التمرينيّة التي تظهر نتائجها بعد طول عمل دفعة.

وما زال إتقان هذا العلم يحتاج إليه في دراسة كتب التراث، وفي الوقوف على القضايا والمسائل الجدلية أو الخلافية، لأن هذه قائمة على استخدام قوانين المنطق ومرتبطة به في أحوال كثيرة. وإن كان علم المنطق في عصرنا الحاضر قد اضمحل أو كاد لاختفاء المنطق الأرسطي، وقيام منطق العلوم مكانه.



علم التاريخ

بدأ الشيخ ابن عاشور حديثه عن هذا العلم بحصر موضع نظره وبحثه. فحرص على تحديد موضوع درسه ببيان أن المراد بالتاريخ ما ألفت فيه الكتب العربية، وهل كانت دراسة هذا العلم في جامع الزيتونة وبين طلابه إلا بالنظر والوقوف عليها وحدها دون غيرها من المصادر.

ومن هذا الإطار الذي حصر فيه المادة التي عني ببحثها ونقدها، ومن التجارب التي مرّ بها، والحقائق التي وقف عليها من خلال دراساته الكثيرة ومطالعاته الواسعة، اتجه في كلمته هذه الوجيزة عن علم التاريخ إلى أربع نقاط هي: طبيعة علم التاريخ، ومصادر التاريخ عند العرب، وأسباب ضعف علم التاريخ لديهم، والمنهج الجديد المقترح للإفادة من هذا العلم أكمل إفادة.

فإذا كان علم التاريخ كما وصفوه، عبارة عن معرفة أحوال الأمم والطوائف، وبلدانهم، ورسومهم، وعاداتهم، وصنائع أشخاصهم، وأنسابهم ووفياتهم ونحو ذلك، وكان موضوعه أحوال الأشخاص الماضية من الأنبياء والأولياء والحكماء والملوك والشعراء وغيرهم[1]، فإن ذلك يعدّ من الفطرة، لأن حديث الناس بما وقع أو

---

(١) صديق بن حسن القنوجي. **أبجد العلوم**: ٢/ ١٣٧.

جرى لهم سنة آدمية. وقد بدأ تدوينه مع عصر النهضة حين أحسّ الناس بالحاجة الأكيدة إلى وزان مستقبلهم بماضيهم.

وقد تجلّى هذا الأمر عند العرب من أقدم العصور في أشعارها. فهي ديوانها ومجتلى أخبارها ومفاخرها ومحامدها. ثم برزت حقائق التاريخ ووقائعه وأحداثه في ما تضمنه **القرآن الكريم** من قصص الأمم الخالية والشعوب الماضية. وألّفت بعد ذلك أنواع من كتب التاريخ كالسير والتراجم أو المصنفات، مثل **سيرة ابن هشام** و**تاريخ البخاري**، وسَجَلت حوادث الإسلام كما فعل الطبري في **تاريخه**، ودوّنت أحداث السياسة والوقائع كما في **تاريخ المسعودي**، وإن اقتصر صاحبه على سرد الوقائع، عَرِيًّا عن النظر في الغاية المقصودة وهي الاستعانة به في السياسة. وهنا يعتذر الشيخ رحمه الله لهذا المؤرخ عن تقصيره في هذا الجانب.

وأسباب ضعف علم التاريخ كما يراها المؤلف هي:

أولاً: إن المسلمين أَجِدَّاء في السياسة إذ لم يكن للعرب من قبل ملك. والسياسة إنما هي خلاصة التجارب المتولّدة عن معالجة أحوال الدول والحروب.

ثانياً: نسجه من الأساطير القديمة المعروفة بالميتولوجيا. وهي في غالبها متخيّلة بعيدة عن الواقع، مشحونة بالأغاليط والمبالغات. فلا تذكر أو تروى من أجل تصوير الماضي على حقيقته، ولكنه التفكُّه والأدب.

ثالثاً: سيطرة الوهم القديم على العقول بصرفها عن العناية بعلم التاريخ لخلوّه من المسائل الكليّة أي القواعد. وقد وقَر في نفوسهم أن ما خلا من القواعد ليس علماً ولا طائل من دراسته.

رابعاً: ما يغلب على كثير من المؤرخين من تعصّبات وأغراض تحجب عنهم الحقائق مهما كانت جليّة، وما ينتصبون له من المفاضلة والحكم على الأشياء دون موضوعية أو تجرّد. وهذا ما وصمت به جملة من كتب التاريخ، فلم يؤخذ بها ولا اعتمد عليها لبُعدها عن الحقيقة والإنصاف. ولم تسلم من ذلك سوى مصنّفات قليلة عرف أصحابها بالتحرّي والنقد وصحة النقول والروايات. وهذه مثل **تاريخ** محمد **بن جرير الطبري، وتاريخ ابن الأثير الجزري، وتاريخ ابن خلدون**.

خامساً: التساهل في رواية الأخبار مع سوء المآخذ وفساد الاستنتاج، كما هو شأن مؤرخي عصرنا في الشرق. ولاجتناب هذه الطريقة وما يترتّب عليها من مساوئ وأخطاء يوصي المؤلف المؤرخين بأن يحتاطوا للأمر بالاستناد إلى ما دلّت عليه الآثار كآثار المصريين، وإن كانت هي الأخرى لم تخلُ من مبالغات، أو باعتماد كتب الماضين المتقدمين مثل مؤرخ اليونان (بلوتارك)، ومؤرخ الرومان (حانون القرطاجني)، أو باستمداد التاريخ من الاستنتاجات الصحيحة الواضحة، لأن الغرض من علم التاريخ هو الاعتبار بأسباب نجاح الدول والأمم وبأسباب خيبتها، ولا يحصل ذلك إلا بسلامة الاستمداد وصحة المصادر.

ثم يحذّر الشيخ في نهاية ذكر السبب الخامس، المؤرِّخَ ويوصيه بأن لا تشتبه أو تختلط عليه الأحوال المقارنة للأفعال، فيظنها سبب نجاح الفعل أو خيبته، فإن الاشتباه خطر عظيم.

وحين تتبيّن عوائق التقدّم بعلم التاريخ يدعونا المؤلف إلى منهج جديد، هو تجريد هذا العلم عما يملأ حوافظ التلامذة من ذكر

الحوادث والسنين إلى الاقتصار على الجانب العملي النفعي منه، وهو معرفة أحوال الأمم والدول وأسباب النهوض والسقوط لديها، فيكون ذلك طريقاً للاعتبار، ويفيد منه الدارس نظراً واقتداء واتقاء، تماماً كما يقدّمه لنا القرآن الكريم للاتّعاظ بما سيقت القصة التاريخية لأجله ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِن بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[2].

العلوم الفلسفية والرياضية

يُنهي الشيخ ابن عاشور رحمه الله نظرته إلى العلوم ونقدَها، بالحديث عن فنون كادت تكون أجنبية، أو هي أجنبية عما يدرّس ويتلقّى من تكوين ومعارف بالجامع الأعظم. وفي هذا الفصل على قصره يشعر القارئ من جهة بالحسرة والتبرّم، ومن أخرى بالحرص والتطلّع.

حسرة وتبرّم بما كان يعوز التعليم الزيتوني من تدريس للمواد الفلسفية والرياضية. والجامع الأعظم هو المدرسة الكبرى الوحيدة للتعليم في البلاد بالحاضرة وأطراف الإيالة. وهو بمعزل عن علوم كثيرة نافعة، كأنها غير ذات جدوى بالنسبة للطلبة وسكان البلاد.

ولعل من أهم الأسباب في ذلك أن الكتب القليلة الموجودة كانت في محتواها مقصورة على ما هي عليه في لغة اليونان، وأن الكتب الموضوعة للتدريس قديمة لم تبق مناسِبةً لزمننا. وقد حصلت في موادها تغييرات وتطوّرات كثيرة لم تظهر في الكتب العربية

---

(١) آل عمران: ١٣.

(٢) القصص: ٤٣.

المترجمة بما يساير ما هي عليه في اللغات الأجنبية التي وضعت فيها.

وأمر آخر هو أن فنوناً عديدة لم تنقل بعد إلى العربية، فظلت محجوبة عنا زمناً طويلاً؛ منها الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض، والتاريخ الطبيعي، وعلوم الاقتصاد، والعمران أو الاجتماع، والفلسفة، على أن مثل هذه المادة الأخيرة لم تكن تعرف إلا من خلال كتب الكلام؛ مثل كتاب **المواقف** للإيجي المستمدة مادته الفلسفية من مقالات اليونان. وهذا الوضع المزري الذي جمدنا عليه يقتضي بدون شك التغييرَ والإصلاح.

أما التطلع والحرص فكانا يظهران في المناداة بأمرين:

أولهما: ترجمة كتب العلوم المعاصرة ترجمة لائقة، ومواكبة لما هي عليه عند غيرنا من التطوّر والتقدّم العلمي، عساها تكفي الطلاب العرب كلَلَ التخبّط فيما لا طائل تحته، وتساعد المقبلين عليها على السمو بهمة إلى منازل قرنائهم في الأمم المعاصرة.

ثانيهما: توسيع نطاق ترجمة هذه العلوم الرياضية والفلسفية توسيعاً هاماً يحيط بأكثر الفنون الموجودة في الخارج، وفي اللغات الأخرى. فإن ما نمارسه منها مقصور على مقدمات ومبادئ الحساب، والجغرافيا، والهندسة والمساحة ولا يتجاوزها إلى الطبيعة، والكيمياء، والفيسيولوجيا، والجيولوجيا، والجبر، والفلك، وحوادث الجو، والطب، وعلوم السياسة، والاقتصاد، والفلاحة، والصنائع، والتجارة، وتهذيب الأخلاق وغيرها. فإن هذه العلوم ليست حكراً على أحد. وقد كان لأسلافنا عناية بها، ونحن في أشدّ الحاجة إليها. وإن في تنشيط هذه الحركة والإقبال على شتى نواحي

العلم واختصاصاته لقوّةً للأمة، ونهضة بها، ورقياً وتقدماً لأفرادها.

وبعد هذه الوقفات التأمّلية في سير إصلاح التعليم الزيتوني، التي صاحبنا فيها الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله، عن طريق ما دوّنه من ذلك في كتابه **أليس الصبح بقريب؛** وبعد تلمّسنا للأسباب التي دعته إلى ذلك نجده قد سار على خطى شيوخه ومعاصريه في الداخل والخارج، وعمل على مواصلة ما أنجزه المشيران الأمير أحمد باشا باي الأول، والأمير محمد الصادق باي، من تنظيمات وترتيبات، أهمها ما كان أعدّه بنظر فاحص، وتوجّهٍ إصلاحي صادقٍ الوزير أبو محمد خير الدين. وتملكه حبُّ المشاركة في هذا العمل الجليل الذي نادت به ثلّة من المصلحين من أمثال الأستاذ البشير صفر رئيس الجمعية الخلدونية، بما دبّجته أقلامهم أو أعربت عنه خطبهم ومحاضراتهم من مواقف متجاوبة مع الحركة الإصلاحية العامة بتونس، فتصدى الإمام بكل جهوده إلى حركة إصلاح التعليم الزيتوني، يوجهها ويقيّمها متنقلاً بها من مرحلة إلى مرحلة قدر الوسع.



العمل الإصلاحي للتعليم بالزيتونة

بجانب ما فطر عليه الشيخ ابن عاشور من تحليل دقيق، وعميق نظر، ونقد نافذ، سلَّطهُ في مجال التعليم على ذاته من السنة الأولى من مباشرته للتدريس، وقد تخرّج في ذلك العام بشهادة التطويع، اقترنت بنواحي نشاطه واهتماماته جوانب أخرى شجعته على الدعوة إلى الإصلاح، وعلى محاولته وبذل الجهد لتحقيقه، والمضي فيه بقوة واجتهاد.

وقد مرّ في خوضه لمعركة الإصلاح بتجربة كبيرة وفريدة أكسبته خبرة واسعة، وجعلته الأكثر معرفة بأحوال الزيتونة: جامعة، ومراكز تعليم، ومدرسين، وطلبة، وكتباً، وعلوماً، والأقدر على تقويم كل عنصر من هذه العناصر في ذاته أولاً، وبالإضافة إلى المحيط الفكري والثقافي والعلمي المعاصر ثانياً.

وللمضي قدماً في مجال الإصلاح والتغلّب على ما يوضع في طريقه من معوّقات وعقبات، نبّه الشيخ رحمه الله إلى شروط الإصلاح وواجباته، وجعل من نفسه بعزمه وسلوكه ومنهجه فيه مثالاً يحتذى، وقدوة لمن يروم من بعده القيام بمثل عمله، كلّما دعت الظروف أو الحاجة إلى ذلك، أو اقتضاه الأمر واستوجبته المصلحة.

شروط القائمين على إصلاح التعليم

من أبرز الخلال التي يتعيّن على القائم بعملية الإصلاح التحلّي بها الصبر على ما يمكن أن يلحقه من المكاره أو يناله من المكائد

والدسائس بسبب اختلاف الأنظار والآراء، ولانقسام الناس في هذا بين جامدين تقليديين لا يقدرون على شيء من التغيير، ومتطوّرين مصلحين يتّقدون عزماً وحماساً للتحول إلى الأفضل والأقوم.

وكذلك الصمود والثبات على المبدأ بصورة لا تني، وعزم لا ينثني في التلبس بالإصلاح والقيام بواجباته. ومنها الشجاعة على تغيير الأوضاع السيئة التي تمرّ بها مؤسسة الزيتونة، والصدع بالرأي الصحيح، مهما كانت منزلة المخالفين في الرأي قوةً وسلطاناً وجاهاً ودهاء وخبثاً ومكراً. ثم القدرة الفائقة على التنبيه إلى أسباب الانحطاط والتخلّف في كل ما يمسّ مظاهر الحياة الجامعية ولبابها، وعلى التذكير بالمسالك الكفيلة بإصلاحها وتغيير أوضاعها.

والنظرة الشاملة الواسعة هي تلك التي لا تقف عند إصلاح أوضاع الطلبة في مساكنهم ومعاهدهم، وانتظامهم وإقبالهم على دروسهم، وقيامهم بواجباتهم، أو عند إصلاح المدرسين والأساتذة بحملهم على القيام بعملهم على أكمل الوجوه، والتطوير والتغيير لمناهجهم، أو عند المؤلفات والكتب المعتمدة للتدريس بالدعوة إلى إصلاحها وتنقيحها، أو تعويضها بما يكون خيراً منها وأجدى في التنظيم العقلي والتكوين العلمي، مع تذييلها بما يتأكّد القيام به من تمارين وتطبيقات لا تعين على تكوين الملكات ومضاعفة قدرة الدارسين فحسب، ولكنها تمتد وتتطلع إلى علوم أخرى أصبح الناس في أشد الحاجة إليها وإلى المعرفة بها، بل والإتقان لها. فتكتب لدارسيها المشاركة في الحياة العملية، وترفع عنهم وصمة البعد عن واقع الحياة، بما يتطلّبه من تجهيز وإعداد. فالعلوم لا حدّ لها، والتخصّصات فيها متنوعة وكثيرة، والعلوم الرياضية والطبيعية والتقنيات المتقدّمة عماد القوة، وأساس التقدّم، وطريق الخير

والازدهار للأمة جمعاء. فإذا أَهملت ذلك وقنَعت بما دُونه، ذبلت زهرتها، وذهبت نضارتها، وأصبحت فريسة للأمم الأخرى ذات السيادة العلمية والتقدم الفكري والعلمي والثقافي.

فبتلك الشروط التي ألمعنا إليها قبل، وبهذه المجموعة من الصفات المميّزة، أمكن للإمام الأكبر أن يخترق أسوار المحافظين، وأن يحدث تغييراً ملموساً وتطوراً باهراً في حياة الزيتونة والزيتونيين. هذا، وإن لم يتمّ له في الولاية الأولى لمشيخة الجامع الأعظم مرادُه وغايتُه من العمل الإصلاحي لِقِصَر مدّتها أوّلاً، ولما أحكمه المعارضون للإصلاح من مقاومة نسفوا بها الجهود الإصلاحية ثانياً.

فقد نادى بالتغيير المدرسون أنفسهم بعد ذلك. وعقدوا في شوال ١٣٦٣/ أكتوبر ١٩٤٤ مؤتمرهم العلمي، ووضعوا فيه برنامجاً مفصلاً لخطط إصلاح التعليم، وانعقد إجماعهم على ذلك. ولما تبيّن لهم أنه لا يقدر على تنفيذ برنامجهم الإصلاحي غير الإمام الأكبر طالبوا بإرجاعه إلى المشيخة. وعقدت الحكومة لجنة للنظر في البرنامج المقدّم من طرفهم، ووافقت عليه في ذي القعدة ١٣٦٣/ نوفمبر ١٩٤٤. وبعد نحو ثلاثة أشهر في ربيع الأول ١٣٦٤/ فبراير ١٩٤٥ صدر الأمر العلي الملكي بتعيين الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور شيخاً للجامع الأعظم وفروعه.



عودة الإمام الأكبر
إلى مشيخة الجامع الأعظم

تقدم شيخ الجامع يؤيّده جلالةُ الملك، وتناصرُه الأسرة الزيتونية بأسرها، ينجز من اليوم الأول من ولايته الجديدة مراحلَ الإصلاح: يقوّي الروح الزيتونية، ويضع الحكومة بإنجازاته وابتكاراته أمام الأمر الواقع[١].

وقد أقام رئيس الجمعية الخلدونية الشيخ عبد الرحمن الكعاك حفل استقبال لشيخ الجامع الأعظم بمناسبة تعيينه من جديد على رأس المؤسسة العلمية الأولى جامع الزيتونة، مؤكداً لشيخها عزم الجمعية الخلدونية على اتخاذ موقفها المناسب إلى جانب الجامعة الزيتونية لقطع المراحل الأخيرة في سبيل تمكين الثقافة القومية من التطور والازدهار والسيادة[٢].

وتلا هذا الاحتفال الاقتبال الذي أقامته جمعية الزيتونيين والذي جمع الخريجين من رجال القضاء والإدارة والمهن الحرة. وكان مما قاله الإمام الأكبر بهذه المناسبة: «ما كان فخر جامع الزيتونة بشيوخ الشريعة وأساطين التدريس في عديد الأجيال بأعظم من فخره

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الفكرية والأدبية في تونس**: ٢١٨.
(٢) المرجع السابق: ٢٢٠.

بخريجيه من كبار الوزراء، وعظماء الكتاب، ومشاهير الحكام والمحامين، ورجال الصحافة والاقتصاد. فلنعقد العزم على خدمة شرفنا الأثيل الذي يمثله معهدنا الرفيع العماد، فنكون أحِقَّاء بمجد بُنوّته، ونضمن له النجاح في خدمة الجامعة الإسلامية وبخاصة الأمة التونسية»[1].

وتدفّقت إثر ذلك روح التشجيع للإصلاح، وللتنويه برائده في النوادي والصحافة والجمعيات الطالبية، خطباً ومقالات وأشعاراً، كلُّها يسير في ركاب الإصلاح ويواكبه، ويعلن عن دعمِه له ومناصرتِه.

وقد أجاب الشيخ رحمه الله الأمةَ التونسية جمعاء عن هذه المواقف الشريفة، وعن تعزيزها لجامعة الزيتونة في الاضطلاع برسالتها على خير وجه بقوله، من خطاب نهاية السنة الأولى الدراسية من ولايته الجديدة لمشيخة الجامع الأعظم وفروعه: «فما تزال عموم الأوساط الإسلامية تبدي لنا من المعاضدة والتأييد ما بعث الأمل إلى مدى بعيد، وبشّر بالفوز في عملنا بخير مزيد، وأوجب عليَّ أن أصرّح، في هذا الجمع الجليل على لسان الزيتونيين بفائق الشكر وعظيم الامتنان لعموم الأمة التونسية، وبخاصة لقادتها ومثقّفيها وصحافييها وجمعياتها، على ما وجهوه للهيئة العلمية في شخصي من مظاهر الثقة والاعتبار. فكان هذا الجو المستنير المختص بمعهدنا المقدس دافعاً إلى مواصلة الجهد في إبلاغه نحو الغايات السامية التي يرجوها له الجميع»[2].

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الفكرية والأدبية في تونس**: ٢٢٠.

(٢) **المجلة الزيتونية**: العدد الممتاز الخاص بجامع الزيتونة: **المجلد السادس**، الجزء الثاني: ٣٦٥، شعبان ـ رمضان ١٣٦٤/ جويليه ـ أوت ١٩٤٥.

الخطاب المنهجي للإمام الأكبر

تضمّن الخطاب المنهجي عدّةَ أغراض ومحاور، أكدّ عليها ونوّه بها الإمام لارتباطها ارتباطاً جذرياً بإصلاح التعليم، مقدماً لها بما يشعر بماضي الأمة في الحضارة الفكرية الإسلامية، وحظّها منها، وذلك قوله: «لم يكن حظ الأمة التونسية في هذا المضمار من بين الأمم حظاً منقوصاً. فقد سايرت في ذلك تطوّرَ العصور تمهيداً أو إكمالاً، ونشطت في أحوال أورثت تكاسلاً وإقبالاً. فمعهدها هذا الجليل بأصله وفروعه ومدارسه المبثوثة في الحاضرة والإيالة... لم يزل مأوى تأرز إليه علوم الشريعة، وعلوم اللغة العربية، فكان وجهة الأولين لحفظ قوانين الشريعة أصولاً وأحكاماً، وغذاء حياة العربية كتابة وكلاماً».

وبعد أن أشاد بدور الزيتونة في مواكبة العصور نهضة وتطوراً، وَصَفَ دورها العظيم في الحفاظ على المقوِّمين الأساسيين للأمة التونسية: دينها الإسلامي، ولغتها العربية.

وتناول بعد ذلك النقاط الرئيسة لكل معهد علمي، وهي الطلبة، والمادة العلمية ومتطلباتها، والأساتذة. وأعلن:

أولاً: عن توجّهاته نحو طلبة المعهد، وعنايته بهم.

وثانياً: عن تقديره للدور المنوط بالأساتذة والشيوخ وبتجاوبهم مع الحركة الإصلاحية وتحملهم الأمانة كاملة.

وثالثاً: عن وجوب الاهتمام بالعلوم الموجودة بالزيتونة وتطويرها إلى ما ينبغي أن تكون عليه، وضبط البرامج، واختيار المناهج، والعناية بالتعليم في كل مراحله، حتى في المرحلة الابتدائية المهيأة للالتحاق بالجامع، وفي سائر المراحل وخاصة المرحلة الثانوية.

ورابعاً: عن عزمه على تفقّد المؤسسات العلمية التي تتكون منها الزيتونة، فيما تؤديه من رسالة، وتبلّغه من أمانة على الوجه الأقوم السديد إن شاء الله.

ولا بدع أن يكون الاهتمام بالطلبة وشؤونهم من أُولى وأَوْلى الواجبات ومن أمهات قضايا الإصلاح. «فالمتعلم هو القطب الذي تدور حوله حركة التعليم، والنصح له جامع غايات النظم التعليمية».

وتحدث الإمام بمناسبة نهاية العام الدراسي في توجّع وإكبار عما مرّ على التلامذة مروراً مُرًّا، إذ كان حلول ذلك العام عقب نهاية الحرب. وأقبل الطلبة فيه على العلم، وقد قلّت الأزواد ورقَّت الثياب، ورغم ذلك تجلّد الطلبة وصابروا.

وحمله هذا الواقع المرير على تدبّر الأمر لحل المشاكل قائلاً: «إن ما صرفناه من عزم وجهد وطموح وانكباب على البحث في حل المشاكل التي تعترض العاملين في سبيل الإصلاح الزيتوني ليدفعنا إلى العمل. وإني لأجعل في مقدمة ذلك النظر في مدارس سكنى الطلبة. وهي مشكلة عظيمة في حياة الطلبة من جهة قلّتِها وضعف مرافقها. وحسب السامع أن يعلم أن أكثر من نصف عدد التلامذة يلاقون عناء قاسياً من ذلك، على أن نظام المدارس مرتبط بنظام التلامذة في قَرَن. إذ لا يُستطاع ضبط أحوال التلامذة وصونُهم وتوفير راحة بالهم في مدة الطلب إلا بإبلاغ نظام المدارس الغاية التي تقتضيها أمثالها. وهذا يتوقّف على إصلاح الموجود وإيجاد المفقود. وقد سددنا الجانب الأول بإيجاد دائرة خاصة تابعة للمشيخة تختص بالنظر في تنظيم شؤون المدارس. وأما الجانب الثاني فأرى حقاً على الأمة أن تجعل للاعتماد على نفسها الحظ الأوفر في إقامة مصالح نشأتها.

لذلك بادرنا بتوجيه الدعوة لنخبة من أفاضل الأمة فكوّنوا لهذا الغرض جمعية الحي الزيتوني تداركاً للوضع وعملاً على إصلاحه».

وعرض الإمام الأكبر في خطابه الجامع هذا نظرته الإصلاحية للتعليم بالزيتونة، منبّهاً على نوعية الخريجين وصفاتهم وما ينتظر منهم قائلاً: «علينا أن يكون طلبة العلم في المعهد الزيتوني علماء بالأصول الإسلامية والآداب الدينية والأخلاق القويمة وعلوم آداب اللغة العربية، وما يتحصل بذلك من تاريخ الأمة وتاريخ أحوال وضعيتها بين الأمم المعاصرة لها في سائر عصورها وتاريخ رجالها». ولم يغفل هنا عن التذكير بما تمّت إضافته من العلوم الطبيعية والرياضية إلى العلوم الشرعية والدينية، مذكراً بأن المعهد لم يخلُ من طلب ما تكمل به مدارك خريجيه، تكميلاً يؤهّلهم لمسايرة أحوال مجتمعهم.

ولتطور الأزمان واختلاف العصور اتجه سماحته اتجاهاً أرشد في إصلاح التعليم قائلاً: «لقد أصبح تقارب الثقافة بين الأمم ضربة لازب، وصار ما يعد تكملة موضوعاً الآن في عداد الواجب. ولذلك كله لم يغن التلميذ الزيتوني عن أن يضرب مع أمم عصره بسهم صائب. فلا بد أن يصعد في جو الثقافة الزمنية إلى مرتقى لا يقعد به عن مجاراة أرقى الأمم إحاطة بدلائل الحياة السعيدة، كما أنه لم يغنَ عن الأخذ بالنصيب الكامل مما يتناوله أمثالُه من علوم التبصّر، فلا يعدم بصَارةً بأحوال العلم تبصّر خريجي المعاهد الراقية. وبرامج ذلك توضع على وفق المناسبة للمراتب التي يُختار التلميذ إليها على وجه تحصُل به التكملة ولا يضاع معه الأصل».

وفي مكان آخر من هذا الخطاب التوجيهي، وبعد الذي تمّ من تحديد الدرجات العلمية للشهادات يقول: «علينا أن نكللها بضبط

البرامج الملائمة لها: من تعيين المواد والأبواب، والتآليف المقروءة، والساعات المقررة لذلك، وكفاءةِ من يوكل لهم رعيُ ذلك من مدرسين وقيّمين. وذلك جمعاً بين توفير المعلومات، ودقّة الأوقات، وراحة الأذهان، والدربة على العمل بالمعلومات».

وقد كان لزاماً أن يؤخذ إلى جانب ذلك بعين الاعتبار وضع الفروع الخمسة الزيتونية الموجودة بالداخل: بصفاقس وسوسة والقيروان وقفصة وتوزر. فقام الشيخ رحمه الله أولاً بزيارتها، ووعد بالنظر في إصلاحها وإخضاعها للنظام العام الذي عليه جامع الزيتونة وفرعه اليوسفي بالعاصمة، تطلعاً إلى أن تصير في مستقبل قريب منابعَ علم البحر الأعظم، بحرِ جامع الزيتونة بما يزيد من فيضه ويرفعُ من رتبته. وتوجَّه أخرى إلى مشكلة مستعصية كان يلتقي بسببها الملتحقون بالتعليم الزيتوني التقاء فوضوياً، غير مبني على أساس علمي أو بيداغوجي موحّد. ذلك أن مصادر الورود إلى هذا التعليم تنم عن تفاوت كبير بين التلامذة، إذ تعدّدت المدارس التي تخرجوا منها، وتنوّعت بين مدارس قرآنية، ومدارس رسمية، وكتاتيب أو زوايا. وكان من أولئك التلامذة من لم ينل من التعليم الابتدائي إلا حظاً زهيداً. ووعد الشيخ في هذا الخطاب ببحث هذا الأمر قائلاً: «وسنعد لهذه العقدة علاج حلِّها في مفتتح السنة الدراسية بمعونة الله».

وكان التفاته بعد ذلك إلى شيوخ التدريس والأساتذة يهيب بهم إلى توحيد الصف، وتضافر الجهود، والعمل على النهوض بمعهدهم، مخاطباً إياهم بقوله: «وأنا، حين أعرض هذا البرنامج الذي أراه خير كفيل لتحقيق آمالنا في الإصلاح، يخامرني اليقين بأنّي واجد من أبنائي السادة شيوخ التدريس ما أعرف منهم من تسهيل سبل هذا المُهم، بما يبذلون في إعانتنا من سامي الهِمم، لما أبدوه من

التفاف حول المشيخة، ومعونة على مقرّراتها، ومصارحتنا بما يتوسّمون منه صلاحاً للعلم، ولقيامهم بالمهام العلمية التي تسند إليهم بفرط رغبة وعمل بعزيمة».

الجهود الإصلاحية

ومضى الشيخ لا يثنيه عن القيام بواجبه والتطبيق للإصلاحات عائق أو مانع. وما أن أسندت إليه قيادة المسيرة العلمية بالزيتونة حتى شمّر عن ساعد الجد، وأخذ في تنفيذ برنامج واسع النطاق. وهذا ما حمل طلاب الجامع وشيوخه على إقامة مهرجان للاحتفاء به بمناسبة مرور سنة على توليته. فكان أشبه بالبيعة الجماعية له. وجدير بهذه الشخصية النادرة، كما قال فضيلة الشيخ محمد المختار بن محمود في خطابه أمامه بهذه المناسبة، أن تعلَّقَ عليها آمال، وتفرض عليها تكاليف، وتناط بها حقوق، ويعهد إليها بمستقبل أمة[١].

وقد اقتضى ذلك من الإمام الأكبر أن يجيب عن هذه التحية بتأكيد الالتزام بالعمل الإصلاحي، ودعوة الزيتونيين إلى التآلف والتعاون والمساعدة على النهوض بهذا المعهد الجليل. وفي هذا يقول: «أما أبنائي طلبة الجامع الأعظم وفروعه فإني أعدّ احتفالهم بي في هذه الذكرى احتفالاً بذكرى إجابتي داعي واجب دعاني إلى إحقاقه، وسعي نبراس هُدى أَنِسته يتطلب زيادة ائتلاقه. فلنجعل ذلك تذكرة لنا لنتكاتف على العمل لنفع ذلك المعهد العظيم، كلٌّ بما هو في دائرة عمله. ففي هذا المعهد انفتحت كمائم إنتاجنا، ومنه بدأ نور سراجنا. فإذا دأبنا على خدمته وإعلاء كلمته، كنا قد وفّيناه حق نعم

---

(١) **المجلة الزيتونية**: مجلد ٦، ٤٩٨.

أسداها، وارتدينا حلّة فخر هو الذي نسج لُحمتها وحاك سَداها»[1].

وتحقق بحمد الله لحركة الإصلاح ما أمّلَته، وبذل الأساتذة والطلاب وكثير من رجال الفكر وسراة البلاد وكذا المؤسسات والجمعيات أقصى ما في الوسع من قدرات للوفاء بما في الذمة، وبما عاهدوا عليه الله، من تطوير التعليم الزيتوني، تأصيلاً وتعصيراً، حتى أصبحت الجامعة الزيتونية مضرب المثل، والأنموذج الذي على المؤسسات العلمية في الداخل والخارج أن تتبع خطاه وتسير على أثره.

التعاون العلمي والعملي بين الزيتونة والخلدونية:

ولاحظنا في مجال التعاون والتناصر كيف مضى الجامع الأعظم وفروعه تساعده الجمعية الخلدونية بتونس على تذليل الصعاب، وتوفير أسباب النجاح لتطبيق الإصلاح في زمن قصير.

وبعد أن كان المعهد القومي الإسلامي العلمي متمثلاً في الزيتونة التي تتكوّن من الجامع الأعظم والجامع اليوسفي بتونس، ومن خمسة فروع لها داخل الإيالة لا يزيد عدد طلابها على ثلاثة آلاف من المرسَّمين في التعليم الزيتوني بمختلف درجاته المتوسطة والثانوية والعالية، ظهر إقبال كبير وحرص شديد على الانتساب لهذا المعهد، والنهل من منابعه بفضل ما أحدثه رئيس الجامعة الزيتونية من فروع، وما أثاره من كوامن العزائم، وصادق المشاعر. وتضاعف عدد الفروع إلى خمسة وعشرين فرعاً بين الحاضرة وأطراف المملكة من بينها فرعان لتعليم البنات، وامتدت هذه الفروع الزيتونية إلى قسنطينة والجزائر، ونما عدد الطلاب فبلغ العشرين ألفاً.

---

(١) **المجلة الزيتونية**: مجلد ٦، ٤٩٨.

وتكونت في المرحلة الثانية من التعليم الثانوي بالزيتونة شعبة العلوم العصرية ١٩٥١ لتدريس اللغات والرياضيات والطبيعيات والتاريخ والجغرافيا والفلسفة باللغة العربية. فكانت النتائج الباهرة والمسابقة الشريفة العلمية بين مدارس الدولة الرسمية وجامع الزيتونة بشعبتيه الأصلية والعصرية. وخصصت للمواد الجديدة جملة مراكز. والْتَحَقَ بالزيتونة لتدريس المواد العلمية المعاصرة بها مدرسون من أساتذة التعليم الثانوي بالمدارس الرسمية التابعة لإدارة العلوم والمعارف، ودعا الأساتذة من مختلف الجامعات في المشرق للتعاون مع الزيتونة، والإسهام في نهضتها العلمية المباركة، وتكوّنت من خريجي الشعبة العصرية إرساليات لاستكمال تخصّصاتها بجامعات القاهرة وبغداد ودمشق، وكذلك بفرنسة وموسكو.

وبعد أن كانت الخلدونية منذ نشأتها مؤسسة ثقافية شعبية حرّة، بها عدة فصول، يُدرّس فيها لطلبة الزيتونة، من المرحلة الأولى للتعليم الثانوي، ما كانوا يحرصون على استكماله من مبادئ العلوم الطبيعية والرياضية والتاريخ والجغرافيا واللغات الحية. ويحصل المتخرّجون منها على شهادة التحصيل في المعارف العملية. كانت بهذه الجمعية قاعة كبرى للمحاضرات ومكتبة عامرة تزخر بأجود الكتب والدوريات العربية والفرنسية، تمّ انتقاؤها واقتناؤها للرقي بمستوى روادها، وتزويدهم بما يحتاجون إليه من دراسات وبحوث، تتسع بها مداركهم، وتنمو بها ملكاتهم ويكتسبون عن طريقها رأياً وفكراً وأدباً وعلماً، مع ما يتلقاه الكثير منهم من محاضرات بها، تغرس في نفوسهم العزم والإيمان ببلوغ أسنى المراتب وتحقيق أشرف المقاصد، وتدفع بهم قدماً إلى التجديد والإصلاح متأثرين بأعلام النهضة الفكرية ودعوتها.

وفي سنة ١٣٦٦ ـ ١٩٤٧ بعد أن أسندت رئاسة الجمعية الخلدونية للعلامة الراحل الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور نجل الإمام الأكبر ولسان الدعوة الإصلاحية، اندفعت الخلدونية في سير حثيث ممهِّدة ومواكبة لكل مظاهر التطور في جامع الزيتونة الأعظم. وقدّر رئيس الجمعية الخلدونية الدور الذي يمكن أن تضطلع به هذه المؤسسة، فاتخذ من فصولها معهداً للتعليم الثانوي المعاصر تدرّس به كل المواد العلمية باللسان العربي، ويكون التخرّج منه بالحصول على شهادة الباكالوريا العربية[١]. ومن خريجي المدرسة الخلدونية الحاصلين على هذه الشهادة تكونت ثلة من الأساتذة المساعدين للتعليم بالشعبة العصرية بالمعاهد الزيتونية، وكانت من خريجيها العناصر الأولى للإرساليات العلمية التي توزّع أفرادها بين الجامعات الشرقية والغربية، كل حسب تخصصه ومؤهلاته، وما يرغب في التخصّص فيه من فروع العلم على اختلافها.

واتخذ رئيس الجمعية الخلدونية من القاعة الكبرى للجمعية مقرًّا لمعاهد ثلاثة هي: معهد البحوث الإسلامية، ومعهد الحقوق العربي، ومعهد الفلسفة. ولئن احتجب المعهدان الأخيران بسرعة لوجود المراكز العلمية المنافسة لهما؛ فإن معهد البحوث الإسلامية الذي تمّ تأسيسه في ربيع الأول ١٣٦٥/ يناير ١٩٤٦ قد عمل جاداً بمحاضراته الثلاث الأسبوعية على مدى خمس سنوات لتحقيق الغاية من تأسيسه التي تضمَّنها نظامه. وهي بعث الروح الثقافية الإسلامية، وقيادة

---

(١) وجد هذا الأمر، بعد تخرج الطلائع الأولى من الحاصلين على الباكالوريا العربية، تهديداً من وزارة التعليم والمعارف بسحب رخصة الجمعية الخلدونية، لأنه لا يسمح لمؤسسة شعبية حرّة أن تمنح خرّيجيها شهادة تحمل نفس اسم الشهادات التي تمنحها المدارس الحكومية الرسمية.

أهليها إلى الشعور بوحدة العالم الإسلامي وعظمته، والوقوف على حقائقه الوجودية، وتكوين الاستعداد لدراسة حرّة لا تتأثر بالظروف العارضة ولا بالتيارات الخارجية، وإنما تستوحي سيرها من المعارف التاريخية والجغرافية المستندة إلى الأصول الصحيحة المتمشية مع روح الجامعة الإسلامية الكبرى[1].

وهكذا اختلف الوضع، وبرزت النتائج، وانعكست آثار ذلك على الروح الشعبية. وتعاظمت همّة الأسرة الزيتونية من مشيختها وأساتذتها وطلابها تشاطرُها الخلدونية اهتماماتها وانتصاراتِها، وتقاسمها مفاخرها وابتهاجاتِها. وسرعان ما استكمل التعليم الزيتوني ببلادنا عناصره الأساسية من تلقين للدين، وإلمام بمصادره، وتعمق في علومه، وغوص على مقاصده، مضيفاً إلى ذلك ما يتأكد الإلمام به من معارف وعلوم ومواد ضرورية تعين على مواكبة العصر، وتفتح الآفاق أمام الخريجين، وتمكّن طلبة الجامع الأعظم من الإسهام في المسيرة الثقافية العلمية إسهاماً يضمن لجامعتهم أن تكون مستقراً ومركزاً لمقوماتنا الذاتية القومية من جهة، ومجالاً للعناية بالمواد المعروضة لا المفروضة من علوم العصر من أجل بناء المستقبل وإيجاد التوازن ودعم وتوطيد النهضة المباركة في ربوعنا.

وقد توّج هذه الجهود العظيمة والمسيرة القويمة، مؤتمر الثقافة الإسلامية الذي عقدته الخلدونية بتونس في ذي القعدة ١٣٦٨/ سبتمبر ١٩٤٩ ودعت إليه من أطراف العالم الإسلامي علماء ومفكرين وكتّاباً ومندوبين عن الجامعات والمنظمات الثقافية الإسلامية[2]؛ فكان

---

(١) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الأدبية**: (٢) ٢٢٢.

(٢) محمد الفاضل ابن عاشور. **الحركة الأدبية**: (٢) ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

لنجاحه الأثر الكبير في نفوس المواطنين، وفي نفوس رجال الفكر والعلم الإسلامي، مما دعا **أحد كبار شعراء مصر، بعد فترة من الزمن**، أن يشيد في بعض قصائده بهذه المعاني قائلاً:

قم كرّم الزيتونة العظمى وقل: لَيكادُ يشرق في حماكِ حراءُ

* * *

كم «طاهر» أو «فاضل» ملأوا الدنا عِلماً تقصَّى خطوَه الفقهاءُ

فإذا بفيضهمُ الصدورُ حفيلةٌ وإذا بنورِهمُ العقولُ وِضاءُ

يا أخت أزهرِنا الشريفِ سلمتُما قُدْسَين تقصُر عنكما الغماءُ

تحميكما وتشدُّ من أزريكما يّس والفرقانُ والإسراءُ[1]

وقد زاد من التفاف الناس حول الزيتونة ما قامت به هذه المؤسسة على مدى ألف وثلاثمائة سنة من الحفاظ على المقومين الأساسيين للملة: الدين الحنيف واللغة العربية، وما كان من انتشار فروعها في الآفاق وتعهدِ الإمام الأكبر بمراقبتها وتغيير أوضاعها ورفعها إلى المستوى اللائق والمطلوب، لتصبح منارات هداية ومنابع علم ومعرفة؛ ثم توزع أبناؤها وخريجوها بين طبقات الشعب كلها معلمين، وفقهاء ومدرسين، وقضاة ومحامين، وتجاراً وفلاحين، وأصحاب صناعات، حتى إنك لا تكاد تجد بيتاً من البيوت في تونس أو غيرها من العواصم والمدن والقرى إلا وله نسبة أو أدنى نسبة بذلك الجامع الأعظم تربطه به وتشدّه إليه.

---

(١) شعر عزيز أباظة. الأبيات هي: ٤٩ + ٥٧ ـ إلى ٦٠ من قصيدة طويلة ذات ٩٨ بيت ألقاها بتونس في مهرجان الشعر العربي المواكب للمؤتمر التاسع للأدباء العرب ـ مارس ١٩٧٣ ـ ونشرت في معظم الجرائد والمجلات.

وتوغل التونسيون في النزعة القومية في أعقاب الحرب العالمية الثانية بفضل قيام الجامعة العربية. ونما الشعور لديهم بوجوب العمل من أجل إقامة الجامعة الإسلامية. وبدأت مظاهر ذلك ودلائله، فانفصلت الحركة السياسية التونسية عن التبعية للحزب الاشتراكي الفرنسي، وقامت الحركة الوطنية في أوجها مستقلة، يسندها ويدعو لدعمها رجال الزيتونة وطلابها. وشارك الشيوخ في مؤتمر ليلة القدر، وأفلتت قيادة الحركة النقابية من أيدي الاشتراكيين والشيوعيين، وقامت جامعة الموظفين التونسيين متميزة بمكتبها ونظامها ورجالها وأهدافها. وأقام العمال حركتهم بتكوين الاتحاد العام التونسي للشغل في رحاب الزيتونة وبقاعة المحاضرات للجمعية الخلدونية. وتوجّس المستعمرون وأعداء الفكر الإسلامي خيفة من هذه التطورات، وجمعوا لذلك مكرهم وكيدهم للإيقاع بهذا التوجه القومي العارم، وهذه الروح الإسلامية القوية العتيدة.

وحين تميّزت الزيتونة في هذه المرحلة بالتعليم العالي الديني الإسلامي، مثل سائر كليات الجامعة المتعددة والمختلفة التخصّصات، تكوّنت لذلك الجامعة الزيتونية وأسندت إلى سماحة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عمادة هذه الجامعة، واستمر على إدارتها أربع سنوات من ١٩٥٦ إلى ١٩٦٠. وبعد أن كان التعليم العالي بالزيتونة بالجامع الأعظم منقسماً إلى ثلاثة أقسام: شرعي، وأدبي، وقراءات، يتخرج منه الطالب بشهادة العالمية في الشعبة التي انتسب إليها طَوال سنيّ الدراسة الثلاثة، انتقل التدريس بالجامعة الزيتونية إلى مبنى كبير ذي فصول عديدة خارج المسجد، وتعددت كلياتها. فكلية الشريعة يقضي بها الطلاب سنتين، وفي الثالثة تنقسم إلى شعبتين: شعبة أصول الدين، وشعبة القضاء؛ وكلية اللغة العربية

يقضي بها الطلاب سنتين، وفي الثالثة تنقسم هي الأخرى إلى شعبتين: شعبة الآداب، وشعبة اللغة، وكلية القراءات للتخصص في علوم القرآن والدراسات القرآنية تمتد الدراسة بها ثلاثَ سنوات أيضاً.

وقد اختير للجامعة بكلّ كلّياتها وشعبها نخبة من الأساتذة المهرة المتميزين بالعمق والدقة وجودة النظر، ووُضعت لها المناهج لكل سنة، يُعدّها المجلس العلمي بها، وينتقي لها أهم الكتب والمصنفات للدروس والبحوث والمحاضرات. وكانت تصدر في بداية كل سنة نشرة تضبط المناهج والأوقات، وترتب الدراسات والفنون التي يتعيّن الاشتغال بها لتمكين الطالب عند التخرج من الحصول على الملكة العلمية والنظرة الواسعة الفقهية واللغوية، والقدرة على البحث والاجتهاد فيما قد يعرض من الوقائع والنوازل المستجدّة.

زرع المُعَوِّقات وإقامة العقبات في وجه الإصلاح:

خشِيت سلطات الحماية من تفاقم الوضع، ومن تضافر جهود المواطنين على نقض أهدافها السياسية وتخطيطاتها الاستعمارية في كل المجالات. فحاولت أن تقضي على حركات الإضراب الطالبية بجامع الزيتونة وفروعه، مثلما قامت بشنّ حملاتها على العناصر الشبابية، ورجال الحركة القومية، وتسليط ألوان القمع والاضطهاد عليهم: إيقافاً وتعذيباً وسجناً وإبعاداً، متّهمة هؤلاء وأولئك بالتنكّر للمدّ الحضاري الأوروبي الذي أقامت عليه فرنسة سياستها في المستعمرات، وبالتآمر مع أعداء النظام على أمن الدولة والعمل على التخلص من الاحتلال بكل صوره وجميع مظاهره وأشكاله.

وهكذا لم تدع الإدارة الاستعمارية فرصةً تسنح إلا استغلتها من

أجل إضعاف روح التكتّل القومي الهش، وفصل أتباعها السائرين على نهجها عن الثقافة العربية التونسية، كما عملت جاهدة على التحقير من شأن التعليم الزيتوني العربي الإسلامي أصليّه وعصريّه بصرف الناس عنه، مستعينة في ذلك بدعاة الفرنكوفونية الذين كانوا يسعون إلى مرضاتها، ويعملون جاهدين لاكتساب الأنصار من المترددين وضعاف العزائم، موقرين في نفوسهم أن تقدم الشعب وتحقيق متطلباته لن يكون إلا بالخضوع للواقع، والسير وراء الأقوى، والأخذ بأسباب العزّة والقوّة من الحضارة الأوروبية القائمة، وإن أدى ذلك إلى اضمحلال الذاتية القومية بجميع مقوماتها وبالذوبان في الغير. وهو الاتجاه السياسي القديم الذي أملاه زويمر ودعا له من وقت احتلال فرنسة للجزائر عام ١٨٣٠.

وتلت هذه الجهود الماكرة والدعايات السياسية المضلّلة ألوانٌ من التصرّفات الإدارية الاستعمارية، تمثلت:

أولاً: في تحجيم التعليم الزيتوني بعد انتعاشه.

وقد يكون من الضروري هنا أن نصف ما كان عليه التعليم بتونس من فوضى، وما كان عليه المعلمون والأساتذة من حيرة. فالتعليم الزيتوني الذي كان يشق سبيله في شعبتيه العلمية والعصرية بفضل الجهود الإصلاحية الذاتية، إلى الظهور على غيره والتقدم عليه، وجد من المواطنين إقبالاً وعناية. فهو بشعبته العصرية يمثل بادرة فريدة من نوعها، وتجربة رائدة في تاريخ التعليم المُعَرَّب بتونس. وازدادت أهمية واعتزاز المجتمع التونسي العربي المسلم به، لأنه تمكّن من جهة على المحافظة على أهمية العلوم العربية والشرعية، ومن جهة ثانية أقام تعليماً عصرياً تجهيزياً علمياً يعدّ

خريجيه للتخصص في الجامعات الشرقية والغربية، كما لبّى رغبات الأمة في تحقيق التجربة الأصلية باستيعاب العلوم العصرية دون التفريط في علوم الشريعة الإسلامية[1].

ووقع أثر هذا الصراع الموجه بين هذا المعهد الديني والعلمي في جميع مراحله، وبين المعاهد الأخرى المخالفة له مضموناً وهدفاً. فكان محاطاً بمعاهد ذات صبغة ومناهج فرنسية ترمي إلى فرنسة العقول بإخضاع تلامذتها، لما يخضع له التلميذ الفرنسي، والنوع الثاني من التعليم كان مقصوراً على المدرسة الصادقية والمعاهد التي جرت مجراها، وكانت تمثل التعليم التونسي خالياً ـ أو يكاد ـ من العلوم الإسلامية.

وحين اشتد الصراع وطغى العدوان الفرنسي قام ساسة ومفكرون تونسيون بإدخال أنواع من التطوير، تأكد بها القضاء على المعهد والجامعة الزيتونية. وكان هذا التصرف على مراحل: أولاً بإلحاق هذا التعليم بوزارة التعليم بعد أن كان من نظر رئاسة الحكومة ثم من نظر وزارة الدولة والمؤسسات الإسلامية. واستمر دعاة الإصلاح والمسؤولون عنه يحرصون على تعريب التعليم، ثم على توحيده. وكان من آثار ذلك فقط ترك التعليم الزيتوني مقصوراً على التعليم العالي دون أن تكون له روافد تسنده. ورغماً على الإصلاحات الجريئة تبخرت شعبة (أ) للتعليم العام التي كانت محط الآمال. وفصل الإمام عن المشيخة، وذَوَتْ الزيتونة وتعليمها العالي.

وتواصلت قبل ذلك صور القمع والهدم للزيتونة، فكان من ذلك:

أولاً: إيقاف حركة إنشاء الفروع الزيتونية.

---

(١) د/ علي الزيدي. **تاريخ النظام التربوي، شعبة العصرية الزيتونية**: ٣٨٢.

- التضييق على موارد التعليم الزيتوني بالحد من الاعتمادات المالية الضرورية للقيام بشؤون التعليم على الوجه المطلوب.

- منع الأساتذة التابعين لإدارة التعليم والمعارف من الإسهام بدروسهم بالشعبة العلمية والعصرية قصد تحقيق النهضة العلمية الزيتونية.

- حجب تأشيرة الدخول للمملكة عن كثير من الأساتذة الضيوف الذين يتعاونون مع الزيتونة في نطاق تبادل الزيارات.

وثانياً: دعوة مجلس الإصلاح للتعليم الزيتوني للانعقاد في محرّم ١٣٦٩/ مارس ١٩٥٠. وحمله على اتخاذ قرارات تعسّفية مناقضة لما تمّ اعتماده من تدابير للنهوض بالتَّعليم في الجامع الأعظم.

وثالثاً: بثّ الفتنة بين أساتذة الزيتونة وتقسيمهم إلى مؤيدين للإصلاح ومناهضين له، وزعزعة الحركة الطالبية بإيجاد الفُرقة والنزاع بين الكتلة وصوت الطالب.

ورابعاً: إيقاع المصادمات المفتعلة بين رجال الزيتونة من أساتذة وطلاب، وبين العناصر الوطنية عن طريق التحريشات المدبرة والسعايات الحاقدة.

وقد كانت نهاية هذه التطوّرات إقصاء فضيلة الشيخ الجليل محمد الشاذلي بِالقاضي عن إدارة المدارس التي ساسها بما عرف به من عزم ورعاية وحكمة. وذوت الزيتونة أو كادت، وعاد عزيز أباظة يشيد بدورها الخالد في قوله:

يا حجةَ الإسلام إنكِ - إن دَجَتْ ... رِيَبٌ عليه - سراجُه الوضّاءُ
تحمين حوزته كما تحمي الأولَى ... وَألّوا إليها القلعةُ العصماء

فإذا امتَحنتِ فعزمةٌ سلَفيّة	وإذا هززتِ فصخرة صماء
نشروا على دنيا العروبة علمَهم	وصلاحَهم أعلامُك العلماءُ
وعلى المطهّر من حماك تفقّه الـ	ـحفّاظ والقرّاء والحكماءُ[1]

ولم تفتر حركة الإصلاح بعد ذلك. فتتابع التجديد والنظر في برامج الشعبتين الأصلية والعصرية، واستمرت إرساليات الخريجين إلى المشرق وإلى أوروبة، كما تحصّل الطلاب بعزمهم الشديد وصبرهم وصمودهم على بناء مراكز مناسبة للتعليم الزيتوني.

ثم تعطّل ذلك كله بعد اتخاذ القرارين الحكوميين القاضيين بتوحيد القضاء بالبلاد التونسية، وبتوحيد التعليم في كل المدارس والمعاهد الابتدائية والثانوية.

ومع تزايد الإقبال على الزيتونة من طرف طلاب العلم، وأمام تكاسُل الإدارة الاستعمارية وقعودها عن تشجيع هذه المؤسسة الأم للتعليم ببلادنا، قامت إدارة الجامعة الزيتونية باستئجار كثير من الدور والمنازل الكبيرة لإيواء شُعَب التعليم بأقسامها، كما أسَّست بالتعاون مع أهل البر والإحسان في بلادنا مقراً كبيراً لإقامة الطلبة، هو الحي الزيتوني. ومن مظاهر التطوير العلمي للتعليم الزيتوني تعديل المناهج، واختيار الكتب الصالحة للتدريس. وبدأت حركة التأليف تظهر بتونس في مختلف العلوم كالرياضي والطبيعي منها باللغة العربية.

ولا بدع إن تغنّى الشعراء بهذه النهضة الكبرى المباركة، أو فاخروا بهذه الأمجاد الرفيعة. فقد جاء من ذلك على لسان مصطفى خريف:

---

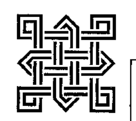
(١) الأبيات ٥٠ ـ ٥١ ـ ٥٢ ـ ٥٣ ـ ٥٦.

فدى لأبي الزيتونة القَرْمِ وابنها ... وشيخِ علاها، جاحدْ الفضل كافره
لقد كاد نور العلم فيها لينطفي ... فأوقدَه الشهم ابنُ عاشور طاهرُه
إمام على نهج الحقيقة سائر ... هَداه إلى نهج الحقيقة فاطرُه
أخو عزمات لا تلين لغامز ... ورَبُّ مزايا ليس تفنى مآثره[1]



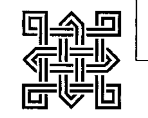
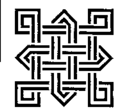
(١) ديوان شوق وذوق ٢٦٧.






القسم الخامس

مؤلفات الإمام الأكبر



تمهيد:

كانت حياة شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور حافلة بالنشاط العلمي والفكري. بدأت ثمارُ ذلك تظهر من حين تخرّجه بالجامع الأعظم جامع الزيتونة واستكماله الدراسة به إلى أن التحق بربِّه.

وهو نمط فريد من الشيوخ لم نعرف مثله بين معاصريه أو طلابه، أو مَن كان في درجتهم من أهل العلم. إذ كان انكبابه على الدرس متميّزاً، واشتغالُه بالمطالعة غيرَ منقطع، مع عناية دائمة مستمرة بالتدوين والكتابة، وتقديم ما يحتاج إليه الناس من معارف وعلوم، وأذواق وآداب، وملاحظات وتأمّلات. فلا بدع إذا اطَّردت جهوده واستمر عطاؤه في مختلف مجالات الدرس والثقافة: في حقول المعرفة الدينية والشرعية، وفي الدراسات اللغوية والأدبية، وفي معالجة أوضاع التعليم بالزيتونة والعمل على إصلاحها، مع ذبِّه عن الإسلام أصوله وآدابه، وتطلّعه كل يوم إلى مزيد من المعرفة بكل ما يمكن أن يقع تحت يده من كتب فريدة ومخطوطات ومصنفات في شتى العلوم والفنون.

وهبه الله متانة علم، وسعة ثقافة، وعمق نظر، وقدرة لا تفتُر عن التدوين والنشر، وملكات نقدية يتضح أثرها في طريقة الجمع بين الأصول والتفريعات وما يلحق بها من تصرفات وإبداعات. وهكذا صدرت مقالاته وتحقيقاته وبحوثه وتآليفه متدفّقة متوالية من غير انقطاع أو ضعف. فنُشر منها ما نُشر، وبقي الكثير منها محفوظاً بخزانة آل عاشور ينتظر مَن يتولى نشره وطبعه وتحقيقه.

وقد عمدنا في هذه العجالة إلى محاولة ضبط هذا التراث الفكري والعلمي الذي ورثناه عن سماحة شيخنا، بدون تفصيل أو نقد لمحتوى الكتب والمقالات التي ألفيناها بين أيدينا، وإنما هي الإشارات واللمحات الدالة. وذلك لضيق هذه المقدمة عن الاتساع للغرض. ولكننا، بإذن الله، نقدم بهذا الباب كتاب **المقاصد الشرعية** وهو الأثر الكبير الهام بعد **التحرير والتنوير** والمقصود من هذا التأليف، والذي يحتاج منا إلى بيان مباحثه وضبط مسائله، وإلى المقارنة بينه وبين غيره من الكتب المتقدمة التي استمد منها الشيخ عناصر بحثه في المقاصد والمصالح.

مؤلفات شيخ الإسلام الإمام الأكبر:

يتّضح لكل من يقف على تنوّع مؤلفات الإمام مع كثرتها أنها متميزة مادةً ووضعاً وإعداداً وقصداً. ورأينا ابتداءً أن نصنفها تصنيفاً عاماً نفرق به بين ما أعده من مقالات وبحوث ودراسات وكتب في العلوم الشرعية، وبين ما وجدناه من ذلك في علوم العربية وأسرارها، وفي العلوم الأدبية المختلفة، وفي سائر الاهتمامات، مشيرين في كل قسم من هذه الأقسام إلى ما وقفنا عليه من بعض آثاره في الصحف والمجلات المحلية والمشرقية التي يمكن للباحثين الرجوع إليها والاستفادة منها. وقد يكون تعريفنا بذلك مفصّلاً أحياناً ومختصراً أخرى حسب الإمكانات المتوفرة، وما تتسع له هذه العجالة من تقديم كتاب **المقاصد**.

العلوم الشرعية:

يشتمل هذا القسم على ما أثر عن شيخنا من مقالات أو كتب في التفسير، والسيرة والسنّة، والأصول والفقه والفتاوى، ومقاصد الشريعة.

وتضمنت المجلةُ الزيتونية مجموعةً من دروس التفسير للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، اشتمل عليها كتاب **التحرير والتنوير**. وهي من جملة ما نشرته المجلة تباعاً في مجلداتها: ١ ـ ٩.

ويمكن أن نلحق بهذه الدروس أو المقالات التفسيرية:

أولاً: تحرير معنى قول الله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ﴾[1]. أورده المؤلف في مجموعة من البحوث جمعها نجلُه الأُستاذ عبد الملك في كتاب أسماه **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة**. وعنوان البحث **جواب لأحد الفضلاء في تحرير مسألة في علم الهيئة**: ١٧٣.

ثانياً: تحقيق ترجمة عالم كبير وأحد رجال الإصلاح، وَهَم الناسُ في تسميته. هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني المفسّر صاحب كتاب: **جامع التأويل لمحكم التنزيل**[2].

* * *

أما كتاب التفسير للإمام الأكبر فهو كما قدمنا **التحرير والتنوير**. وهو جملة دروس ألقاها على طلابه بالجامع الأعظم أسماها **أمالي**. أول ما طبع من التفسير: جزء عم وسبح بتونس سنة ١٩٥٦، كما نُشرت المقدمات مستقلة وهي تتصل بعلوم القرآن، ونُشر بالقاهرة المجلدان الأولان منه، سنة ١٩٦٥، ١٩٦٦، وطبع كاملاً ابتداء من ١٩٦٨ بتونس. وهو يحتوي على خمسة عشر مجلداً، بها تفسير ثلاثين جزءاً بتجزئة القرآن.

---

(١) يس: ٣٨.

(٢) **الهداية**: السنة الثامنة، العدد الأول. سبتمبر، أكتوبر ١٩٨٠: ٣٤ ـ ٣٦.

التحرير والتنوير

لا يعد كتاب التفسير: **التحرير والتنوير** من بين كتب التفسير المعاصرة. فهو بالمنهج العلمي ألصق، وبطرق السابقين المتقدمين ألحق. لا يقف صاحبه من آثار الأسلاف في هذا الميدان موقف الطاعن أو الذامِّ، ولكن موقف المهذِّب والمستدْرِك.

صدّر الإمام الأكبر تفسيره بمقدمات في علوم القرآن.

وجعل تلك المقدّمات قسماً من الجزء الأول من **التحرير**، تناول فيه عدداً من القضايا الهامة مثل: التفريق بين التفسير والتأويل، واستمداد علم التفسير، والتعريف بالمنهجين المعتمدين في تفسير القرآن: التفسير بالمأثور و التفسيربالرأي. كما بحث مقاصد التفسير، وأسباب النزول، وعرّف بالقراءات، وتحدّث عن قصص القرآن، وختم جملة هذه المباحث بتقسيمات القرآن وترتيباته وأسماء ذلك. وخصص المقدّمتين التاسعة والعاشرة: الأولى ببيان أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن ينبغي أن تكون مرادة منها، والثانية بإعجاز القرآن. وفيها من جملة المباحث ذكر مبتكرات القرآن وعاداته.

ومضى الشيخ ابن عاشور في تفسيره على نمط فريد في عصرنا الحاضر، يداني به كبار أئمة التفسير المعتمدين، ويجنح بطلّابه فيه إلى مختلف الطرق، تمكيناً لهم من فهم النص القرآني فهماً كاملاً، وتدريباً لهم على الغوص على لطائف معانيه وإشاراته، غوصاً يسمح لهم بالانتباه إلى دقائقه، مع التربية لملكاتهم والصقل لمواهبهم والارتقاء بأذواقهم. فهو يخاطب به في حلقات درسه طبقة خاصة من طلبة الدراسات العليا، وعدداً من المدرِّسين الذين كانوا يُهرعون إلى مجلسه للتأدّب به والتعلّم منه والتخرّج عليه. فهو يبني بهذه الطريقة

جيلاً جديداً يتلقّى المشعل من يده، وينهج منهجه في سيره، فيعمّ بذلك نفعُه العامةَ والخاصةَ، ويحفظ به اللغة وآدابها، ويُعنى فيه بالقرآن الكريم الذي وعد سبحانه بحفظه في قوله جل وعلا: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1].

وقد اعتمد الإمام الأكبر المنهج الصحيح في تفسيره، المنهج الذي لا غنى عنه لدارس ولا لباحث ينظر في كلام الله تعالى. فنبّه إلى أن تفسير التراكيب القرآنية ينبغي أن يجري على تبيين معاني الكلمات بحسب استعمال اللغة العربية، ثم بأخذ المعاني من دلالة الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة، وباستخلاص المعاني المستنبطة منها عن طرق دلالات المطابقة والتضمين والالتزام مما يسمح به النظم البليغ ولو تعددت المحامل والاحتمالات، وكذلك بنقل ما يؤثر عن أئمة المفسّرين من السلف والخلف مما ليس مجافياً للأصول ولا للعربية، مع تجنّب الاستطراد والاندفاع في أغراض شتى ليست من مفادات تراكيب القرآن.

وقد جعل من أهم مصادره في **تحريره**: تفسير **الكشاف** للزمخشري، و**المحرر الوجيز** لابن عطية، و**مفاتيح الغيب** للرازي، و**تفسير البيضاوي** الملخص من **الكشاف** ومن **مفاتيح الغيب** بتحقيق بديع، و**تفسير الشهاب الآلوسي**، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتازاني على **الكشاف**، وما كتبه **الخفاجي على البيضاوي**، و**تفسير أبي السعود**، و**تفسير القرطبي**، والموجود من **تفسير الشيخ محمد ابن عرفة** التونسي من تقييد تلميذه الأبّي. وهو بكونه تعليقاً على **تفسير ابن عطيّة** أشبه منه بالتفسير. لذلك لا يأتي على جميع آي القرآن،

---

(١) الحجر: ٩.

وتفاسير **الأحكام**، **وتفسير الإمام محمد بن جرير الطبري**، وكتاب **درة التنزيل** المنسوب لفخر الدين الرازي، وربما نسب للراغب الأصبهاني.

وإنك إذا تأملت تفسير العلامة الشيخ ابن عاشور ألفيت العقل الراجح، والرأي الصائب، وسعة الفكر، وقوة البيان، مع الحجة القوية والبرهان القاطع. وقد استعد لهذا الدور الجليل بما اكتسبه من علم وخبرة وذوق وملكة في اللغة وآدابها، وبما حصل له من وراء ذلك من مدارك وتصرّفات، هي نتيجة طبيعية لممارساته لفنون القول. لذلك تراه، وهو المزوّد بهذه الثقافة العالية الواسعة، والخبرة العميقة الطويلة، يسلك، في تفسيره وفي تحريره للمعاني والمقاصد، الطريقةَ التطبيقية التي جرى عليها الزمخشري وابن الأنباري وابن الشجري وأمثالُهم. فإذا ما قصرت هذه عن الوفاء بما أراد، عاد إلى محفوظه ومروياته من كلام العرب وأشعارها مستشهداً ومستنبطاً، معلناً عن ابتكاراته وأفهامه الخاصة بقوله: «وعندي» وهكذا يضم هذه الطريقة الاستنتاجية التي كان عليها المبرِّد إلى الطريقة التطبيقية، وهذا الاجتهاد هو ما لا يتسنّى لكل أحد، ولا نأنَسُه بكثرة عند أمثاله من المتقدّمين في هذا العلم.

ومن يُعِد النظر في منهج العلامة الإمام الأكبر في تفسيره يُلْفِ به طِلْبَةَ الباحث والدارس من المتعمّقين المتخصّصين. ففيه أحسنُ ما في التفاسير وأحسنُ ممّا في التفاسير[1].

---

(١) محمد الحبيب ابن الخوجة. بحث في **التحرير والتنوير** لشيخ الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور. أثبت ذيل كتاب **التفسير ورجاله** للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور. وبحث في الجانب اللغوي والبياني في التحرير والتنوير مقدم ضمن فصول أدبية وتاريخية لمجموعة من العلماء والأدباء مهداة إلى أ.د ناصر الدين الأسد.

اعتمد الإمام الأكبر في الأساس أغراض التفسير التي دعا إليها الله في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]. وقد نبه إلى ذلك في المقدمة الرابعة من تفسيره، وجعل أغراض التفسير بحسب استقرائه ثمانية[2].

ومما جاء في هذه المقدمة قوله: فغرض المفسِّر بيانُ ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمل المعنى ولا يأباه اللفظ، أي من كل ما يوضّح المراد من مقاصد القرآن أو ما يتوقّف عليه فهمه أكمل فهم، أو يُخفى المقصد تفصيلاً وتفريعاً مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء، أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل فلا جرم كان رائد المفسِّر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحَه وعاداتِه في إطلاق الألفاظ. وللتنزيل اصطلاحات وعادات تعرض صاحب **الكشاف** إلى شيء منها في متناثر كلامه في تفسيره[3].

وقد رأينا من الباحثين المعاصرين الدكتور عبد الغفار عبد الرحيم يقارن بين **تفسير المنار** للأستاذ الإمام، وبين **التحرير والتنوير** للإمام الأكبر. فعجبنا من اعتباره صاحب **التحرير** جارياً على المنهج الذي اختاره الإمام محمد عبده، وجرى عليه أبناء مدرسته مثل السيد محمد رشيد رضا والشيخ عبد القادر المغربي والشيخ محمد مصطفى المراغي وأمثالهم. ثم أظهر التردد في ذلك عند قوله عن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: إنه أحد أبناء هذه المدرسة ولكن على نمط آخر فريد. ويكشف عن إصابته وجه الحق بعد هذه المقالة بقيامه في كلمة موجزة بالمقارنة بين الأثرين. وذلك حين يقول

---

(١) ص: ٢٩.

(٢) **التحرير والتنوير**: ١/ ٤٠، ٤١.

(٣) **التحرير والتنوير**: ١/ ٤١، ٤٢.

عن الإمام الأكبر في تفسيره: فلقد جمع هذا التفسيرُ خلاصة آراء السابقين، وزبدة أفكار المعاصرين في أسلوب أدبي رفيع، وتقسيم علمي بديع[١].

ومن المفيد أن نعرّف بمنهجي الإمامين المتقدمين: فالإمام محمد عبده اعتمد أسلوباً خطابياً مقنعاً يظهر تأثيره في التصرفات القولية التي تتكوَّن منها مادة تفسيره، وفي المحاور الهامة التي كان يتناولها للاستحواذ على الجماهير من مخاطبيه وقرائه، وفي أنواع الجدل وصور المقارنة وطرق المناقشة ذات الأثر البيّن في تقديم آرائه وتركيز نظرياته التي يدعو إليها.

والإمام محمد الطاهر ابن عاشور له اتجاه آخر أساسه ثقافته الأدبية والشرعية، واتساع أفقه العلمي وتمكنه من علوم الوسائل والمقاصد جميعها، مع انتصابه للتدريس والتأليف زمناً طويلاً، وقيامه بالدعوة الإصلاحية فيهما. ويتضح موقف صاحب **التحرير** من آثار الأسلاف في هذا الميدان. فهو غير موقف الطاعن والذامِّ، ولكن موقف المهذب المستدرك. حمله على الالتزام بذلك مخالفته لعدد من المتقدمين كانوا، فيما صوَّرهم به، أحدَ رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون. وفي كلتا الحالتين ضر كثير. وهناك حالة أخرى يجبر بها الجناح الكسير وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علماً بأن غَمضَ فضلهم كُفران للنعمة، وجحد مزايا سلفنا ليس من حميد خصال الأمة. فالحمد لله الذي صدق الأمل ويسر إلى هذا الخير ودل[٢].

---

(١) **الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير**: ٦.

(٢) **التحرير والتنوير**: ١/ ٧.

السيرة النبوية الشريفة:

جملة ما وقفنا عليه في هذه المادة يمليه في الغالب حبُّ صاحب السيرة، والتشرّف بالانتساب إليه، ومحاولة التقرّب منه بدوام ذكره، والائتساء به، والتنويه به تنويهاً يملأ أفئدة الناس وأرواحهم جلالاً وجمالاً، وحباً وتقديراً، وانجذاباً وتعلّقاً. ولا يكاد يوجد عالم مؤمن أو إمام تقي ورع، إلا وذكر رسول الله ﷺ يملأ قلبه ورُوعَه، ويمَازج عقله وفكره، ويجري على قلَمه ولسانه. وهكذا أقبل الناس على العناية بالسيرة النبوية التي إذا ما أطلقت انصرفت في التوّ إلى سيرة رسول الرحمة ونبيّ الأمة سيدنا محمد ﷺ.

وربّما كان هذا خصيصي لبعض البيوت يتوارثها أعضاؤها، ويحافظون عليها مَنقَبَةً لهم في الخالدين، وسمةً تربطهم بعباد الله الصالحين، وعنوانَ موالاة بين أيديهم لسيد العالَمين خاتم الرسل والنبيين خير عباد الله أجمعين.

فسماحة شيخ الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور الأول قد ارتبط برباطه الأوفى بالحضرة الشريفة النبوية بكتابه المعروف **شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح**، وحفيدُه وسميُّه قد نقل هذا اللون من الولاء لنجله الأكبر العلامة محمد الفاضل ابن عاشور صاحب **كشف الذعرات بوصف الشعرات**.

مقالات الإمام الأكبر في السيرة والشمائل:

تميّز الإمام الأكبر مترجمنا بجملة من الآثار في هذا الباب نذكر منها ست مقالات وكتاباً:

١ ـ المقال الأول: **نسب الرسول** ﷺ[١].

---

(١) م. ز. المجلد الأول، عدد ٩، ١٣٥٦: ٤١٦ ـ ٤٢٤.

٢ ـ المقال الثاني: **الشمائل المحمدية**[١].

٣ ـ المقال الثالث: **المقصد العظيم من الهجرة**[٢].

٤ ـ المقال الرابع: **الرسول ﷺ والإرشاد**[٣].

٥ ـ المقال الخامس: **الإسراء**[٤].

٦ ـ المقال السادس: **وفود العرب في الحضرة النبوية**[٥].

ويمكن أن نضمّ إلى هذه المقالات ما نشره بالمشرق. وقد وقفنا من ذلك على جملة منها:

٧ ـ إعراض الرسول ﷺ عن الاهتمام بتناول الطعام[٦].

٨ ـ مجلس رسول الله ﷺ[٧].

٩ ـ المعجزات الخفيّة للحضرة المحمدية.

---

(١) م. ز. المجلد الأول، عدد ٩، ١٣٥٦: ٤٥٢ ـ ٤٥٦.

(٢) م. ز. العدد ٣ من المجلد ٣، ٩٤ ـ ٩٧ بتاريخ/ محرم ١٣٥٨، مارس ١٩٣١.

(٣) مجلة الهداية في ثلاثة أعداد منها: السنة الأولى، العدد الأول، أكتوبر ١٩٧٣: ٢٩ ـ ٣٤؛ السنة الثانية، العدد الثالث. أبريل ١٩٧٥: ٢٧ ـ ٣٠؛ السنة الرابعة، العدد الرابع، مارس ١٩٧٧: ١٢ ـ ١٥.

(٤) مجلة الهداية في السنة الثانية، العدد الرابع، يوليو ١٩٧٥: ١١٠ ـ ١١٢.

(٥) مجلة الهداية في خمسة أعداد منها: السنة الخامسة، العدد الرابع، مارس ١٩٧٨: ٢٥ ـ ٣٠؛ السنة الخامسة، العدد الخامس. مايو ١٩٧٨: ٥١ ـ ٥٤؛ السنة السادسة، العدد الأول. سبتمبر ١٩٧٨: ١٧ ـ ٢١؛ السنة التاسعة، العدد الثاني، نوفبمر ـ ديسمبر ١٩٨١: ١٧ ـ ٢١؛ السنة التاسعة، العدد الثالث، يناير ـ فبراير ١٩٨٢: ٤١ ـ ٤٥.

(٦) الهداية الإسلامية بمصر: المجلد ٧.

(٧) المرجع السابق.

١٠ ـ معجزة الأمية[١].

١١ ـ الكتاب الذي همّ به رسول الله ﷺ قبل وفاته[٢].

قصة المولد:

وقد توّج الإمام الأكبر هذه الجوانب من حياة الرسول ﷺ بكتاب **قصة المولد** الذي جرى فيه على غرار المتقدّمين من أهل العلم أمثال الحفاظ: أبي بكر بن أبي عاصم من أهل المائة الثالثة، وابن كَثير، وابن الجزري الشيرازي، والعراقي، وابن حجر العسقلاني، والسَّخاوي، والسيوطي، وأضرابهم.

والكتاب رسالة فريدة علمية متينة، تناولت من الأغراض والموضوعات: التعريف بقريش والمفاضلة بينها وبين سائر القبائل، نسب المصطفى فيها. حياته بمكة قبل البعثة، البعثة، شدّة المشركين عليه وعلى أصحابه، أعمامه، رسالته العامة، اتساع الدعوة، مغازيه، شمائله ﷺ، وبذلك كانت محل عناية الباحثين من المؤرّخين وغيرهم. وقام بتلخيصها نجله الأكبر العلامة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور. فشاع ذكرها بين الناس لما جمعته من سنيّ المقاصد وبديع الفوائد. ورأيت الكثيرين يحتفون بها احتفاءهم بنبيّهم، تطلعاً إلى كمال معرفته، ويحرصون على التميز بها على الأقران، والإفادة منها، واستنساخها ما وسعهم ذلك.

وقد تمّ طبعها بتونس ١٣٩٢ ـ ١٩٧٢.

---

(١) الهداية الإسلامية بمصر: المجلد ١٠.

(٢) المرجع السابق: المجلد ١٢.

السُّنَّة:

بمثل اهتمام الإمام الأكبر بالقرآن الكريم حفظاً ورواية ودراية، وبمثل اشتغاله به، رحمه الله، درساً ومحاضرة وتأليفاً، انصبت عنايته الكبرى على جوانب من السيرة النبوية الشريفة، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم، وعلى السنة ودواوينها. فالتهم كل ما وقع تحت يده منها، أو تمكن من التعرّف والوقوف عليه في مصنّفاتها وكتبها عن طريق ما تحمّله عن جدّه من ذلك في دروسه بالبيت، أو ما تلقّاه عن أشياخه بجامع الزيتونة. وقد بقيت مظاهر هذه العناية مصاحبة له، يدلّ على ذلك ما ورد من وصف مجالسه العلمية في إجازة نجله العلامة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور إياي يوم الأربعاء خامس شهر رمضان المعظم من سنة ١٣٦٦[1].

قال رحمه الله: ختمت بين يديه (شيخ الإسلام العلامة الكبير) بمقام سيدنا أبي زمعة البلوي ﷺ، صاحب رسول الله ﷺ ومبايعه بيعة الرضوان، قراءةَ كتاب **الشمائل النبوية** للإمام أبي عيسى الترمذي ﷺ، في اليوم الثامن من شهر ربيع الأول ١٣٤٩.

وقد كنت منذ أكثر من خمسة وعشرين عاماً ملتزماً في شهر رمضان المعظّم من كل سنة أن أقرأ بين يديه كل ليلة بعد صلاة التراويح مقداراً من الحديث الشريف قراءة ضبط وتحقيق بمحلنا بالمرسى.

فقرأت عليه في تلك المجالس **صحيح الإمام مسلم** من أوله إلى

---

(١) هذه الإجازة أثبتها مقام والدي سماحة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، رحمه الله، في آخر دفتر شهاداتي رقم ٢٦١٥ بتاريخ ١٠ شعبان ١٣٥٧، ٤/أكتوبر ١٩٣٨.

آخره، وهو ينظر في صفحاته ويشكلها ويثبت الروايات بالقلم الأحمر.

وختمت عليه في تلك المجالس أيضاً **موطأ الإمام مالك بن أنس** رضي الله عنه، مرتين. ثمّ أضفت الآن ثالثة قرأتها بين يديه، زاده الله سناء، بالروضة الشريفة من مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة المنورة في شهر ذي الحجة ١٣٦٣.

وقرأت عليه **صحيح البخاري** من أوله حتى أتينا الآن على أربعة أخماسه.

وقرأت عليه **جامع الترمذي**، قراءة في غاية الضبط والدقة يتناول أثناءها، أدام الله عزّه، تصحيح النسخة المطبوعة بمصر مع شرح ابن العربي، ونقابلها بأربع نسخ خطية من خزائن جامع الزيتونة الأعظم، ونراجع لتحقيقها ما شاء الله من دواوين السنة، وكتب الرجال واللغة مثل **الإصابة**، و**تهذيب التهذيب**، و**الكاشف** للذهبي، و**نهاية ابن الأثير**، و**لسان العرب**، و**قاموس الفيروزآبادي** و**شرحه**[(١)].

وعكوف طويل كهذا على كتب الحديث وتدريسها لطلاب الزيتونة حَمَلا دون شك هذا الإمام على أن يضع شرحاً للمغلق من الأحاديث، محاولاً حلّ معاقدها، أو يكتب بعض البحوث والدروس في السُنة النبوية الشريفة، أو يتولّى، بعد تدبّر معانيها، القيام بنقد أسانيدها ومتونها.

تآليف الإمام الأكبر في السُّنة:

وإلى جانب هذه المقالات العلمية الأنموذجية نقف له على تآليف رائعة متنوّعة في **موطأ الإمام مالك**، وفي **صحيح البخاري**.

---

(١) المرجع السابق نفسه.

ومقالاته كثيرة متنوعة يمكن أن نردّ ما ظفرنا به منها إلى ثلاثة أقسام: شروح، وبحوث، ونقد.

ففي القسم الأول منها وقفنا له على عدد من المقالات من مطبوعة ومخطوطة.

المطبوع من المقالات في السُّنة:

١ ـ المقال الأول: تحقيق رواية الفربري لصحيح مسلم[١].

٢ ـ المقال الثاني: الفربري ورواية الصحيحين[٢].

٣ ـ المقال الثالث: دفع إشكال في حديث نبويّ: «سألت ربّي أن لا يسلّط على أمّتي عدواً من سوى أنفسهم». كتبه إجابة عن تساؤل أحد طلبته. وهو حديث طويل مختلفة ألفاظه. رواه مسلم عن ثوبان. وأبو داود، والترمذي، وأحمد، وابن ماجه، وابن حبان عن ثوبان أيضاً. ونصّه كما ورد في صحيح مسلم: «إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها. وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زُوِيَ لي منها. وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض. وإني سألت ربّي لأمّتي أن لا يهلكها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم، فيستبيح بيضتهم. وإن ربي قال: يا محمد! إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يردّ، وإنّي أعطيتك لأمتك ألا أهلكهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم. ولو اجتمع عليهم من أقطارها ـ أو قال: من بين أقطارها ـ حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً أو يسبي بعضهم بعضاً»[٣].

---

(١) **الهداية**: السنة التاسعة، العدد السادس. يوليو، أغسطس ١٩٨٢: ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) **الهداية**: السنة العاشرة، العدد الثاني. نوفمبر، ديسمبر ١٩٨٢: ٣٤ ـ ٣٩.

(٣) مَ: ٥٢ كتاب الفتن، ٥ باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض: ٣/ ٢٢١٥، ١٩.

وقد تتبع الإمام الأكبر هذا الحديث مع إشكاله في عديد الشروح لعياض والنووي والأبّي من **شرح مسلم**، و**لابن العربي في شرح الترمذي**، و**الخطابي في شرح كتاب أبي داود**، ووجد أنهم لم يتناولوه بما يستحقه من البيان. فتولّى، رحمه الله، شرحه مقتصراً على محل الإشكال من رواية مسلم[1].

٤ ـ **المقال الرابع**: في شرح حديث: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة». أخرجه أبو داود بسندٍ رجالهُ من رجال **الصحيح** عن أبي هريرة[2].

وذكر الشيخ ابن عاشور أن هذا الحديث رواه ابن ماجه بسند فيه ضعف عن أنس مرفوعاً، وعن أبي هريرة بزيادة: مِنْ عِلم يعلمه، وعن أبي هريرة بأسانيد أخرى، وبسند أكثرُ أهله من رجال **الصحيح** عن أبي سعيد الخدري، وفيه صفوان بن سليم متكلَّم فيه. كما رواه الترمذي عن أبي هريرة. وقال: حديث حسن. وروي عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وعمرو بن العاص مرفوعاً بأسانيد ضعيفة متفاوتة[3].

٥ ـ **المقال الخامس**: في شرح حديث: «من لم يهتمَّ بالمسلمين فليس منهم». ذكره الغزالي في مبحث النصيحة للمسلمين من كتاب **آداب الصحبة**، **الإحياء**؛ ورواه الحاكم في **مستدركه** عن

---

(١) **انظر المجلة الزيتونية**: م٢/٨ ـ ٩، ٣٥٨ ـ ٣٦١، ربيع الأول والثاني ١٣٥٧/٤ ـ ٥. ١٩٣٨؛ **تحقيقات وأنظار**: ٩٤ ـ ٩٨.

(٢) دَ: ١٩ كتاب العلم، ٩ كراهية منع العلم: ٦٧/٤.

(٣) **المجلة الزيتونية**: م٢/٢، ٦٤ ـ ٦٨، رمضان ١٣٥٦/ نوفمبر ١٩٣٧؛ **تحقيقات وأنظار**: ٩٩ ـ ١٠٤.

حذيفة مرفوعاً؛ والطبراني عن أبي ذر مرفوعاً؛ والسخاوي في **المقاصد الحسنة**، وفي **شُعب الإيمان** للبيهقي، من رواية وهب بن راشد عن فرقد عن أنس؛ والسيوطي في **جمع الجوامع**. قال: رواه الحاكم عن ابن مسعود وتعقّبه، والبيهقي وابن النجار عن أنس، وفي **الجامع الصغير**[1].

ومن المخطوط من المقالات:

تعليقات على شرح حديث أم زرع.

بحوث وضعها الإمام الأكبر ابتداءً، إما رغبةً في تحرير مسائلَ وتفصيل قضايا حديثية، ومنها ما كان استجابة لطلب ورد عليه حمله على تدوين ما عنّ له فيه، إجابة لرغبة السائل، أو شرحاً لما يتّصل بموضوعه أو يتناوله من تصوّرات أو أغراض أو أحكام.

البحوث في الحديث:

القسم الأول: من هذه البحوث وهي خمسة:

١ - درس في موطأ الإمام مالك رضي الله عنه.

الحديث الأول من باب جامع القضاء وكراهيته: ثني مالك عن يحيى بن سعيد أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان الفارسي: أن هَلمّ إلى الأرض المقدّسة. فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدس أحداً، وإنما يقدس الإنسان عملُه. وقد بلغني أنك جُعلت طبيباً تداوي. فإن كنت تُبرئ فنعمّا لك، وإن كنت متطبّباً فاحذر أن تقتل إنساناً فتدخل النار. فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثم أدبرا عنه، نظر إليهما.

---

(١) **المجلة الزيتونية**: م٧/١، ٦٤٩ - ٦٥٢؛ ربيع الأول ١٣٦٦/ يناير ١٩٤٧؛ **تحقيقات وأنظار**: ١٠٥ - ١٠٨.

وقال: ارجعا إليّ. أعيدَا عليّ قصّتكما. متطبب، والله[1].

تعرض الشيخ ابن عاشور أولاً إلى بيان موضع هذا الحديث من كتاب القضاء في **الموطأ**؛ وإلى التنبيه على وجوب حماية الحقوق إذا ترتَّبت على اقتضاء المصلحة العمرانية آثارٌ قد تكون ضارة بالناس. فيكون على التشريع أن يحميهم من ذلك بوجه تسلم به المصلحة من الإضرار. ثم إلى تقرير قواعد العدل لإصلاح الدهماء وإقناع الحكماء والعلماء، والتذكير بدعائم ذلك من الحرية والإخاء؛ والتأكيد على أن في القضاء مجاهدة، وأنه يبلغ بصاحبه مرتبة الفضيلة إذا التزم الحق في قضائه، والحديث عن شروط القضاء؛ مع تحريرات ونقول مهمّة.

وبعد تفصيل القول في جملة هذه العناصر ترجم المؤلف لأبي الدرداء، وذكر مؤاخاة الرسول ﷺ بينه وبين سلمان، وقول معاذ: اطلبوا العلم عند أربعة رهط: عند عويمر أبي الدرداء، وسلمان الفارسي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن سلام، وتخلّص إلى أن الحوار الذي دار بين هذين الصحابيين يرقى به، بفضل تلك الشهادة، إلى مرتبة الحديث النبوي، إذ هو دائر بين الحكمة والعلم المشهود بهما لهما.

ثم مضى في شرح حديث الباب هذا، يَذكر نقولاً ثابتة، ومقارنات مفيدة، مُورداً نظائره ومتمّماته لاستجلاء معناه وتحقيق المراد منه[2].

٢ ـ **ومن البحوث: من يجدّدُ لهذه الأمة أمر دينها**[3]:

كان عمله فيها انطلاقاً من حديث سليمان بن داود المهري:

---

(١) **ط**. ٣٧، كتاب الوصية، ٨ باب جامع القضاء وكراهيته؛ ح٧: ٢/ ٧٦٩.

(٢) راجع هذا البحث في **تحقيقات وأنظار**: ٦١ ـ ٧٠.

(٣) ورد ذكره ونصه فيما نشره علي الرضا الحسيني كما تقدّم.

أخبرنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة - فيما أعلم - عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لها أمر دينها». قال أبو داود: رواه عبد الرحمن بن شريح الإسكندراني لم يُجِز به شراحيل[1].

وافتتح الباحث حديثه بوصف الإسلام بكونه خاتم الأديان، وأن شريعته عامة باقية. ونعتَ الشريعةَ بكونها إرشاداً صرفاً، وأن للفضائل والصالحات تضاؤلاً وتخلفاً بكرور الأزمان، وأن لدأب النفوس في المسير حنفاً وانحرافاً إذا امتد الميدان. فاحتاج الأمر بموجب ذلك إلى تجديد أمر الدين. وهو ما اقتضاه قول الحق سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2]. والحفظ لا يتحقق إلا بثلاثة مقامات: هي الرجوع إلى أصل التشريع عند الإشكال، وتجديد ما رثّ من أصول الدعوة، ومقام الذبّ عن الدين وحمايته، ولا يضطلع بالمقامين الأولين غير أهل العلم.

ثم تولى الإمام الأكبر بيان طرق الحديث ورواته. ثم بيَّن معناه بتفصيل القول في المراد بـ «التجديد» وبـ «أمر الدين» في هذا الحديث، قبل أن يتحدث عن دعائم الإسلام: العقيدة والشريعة، وحماية البيضة، مؤكداً أن التجديد الديني يكون بإصلاح الناس في الدنيا من جهتي التفكير والعمل، ومن جهة تأييد سلطان الدين. وبعد الوقوف عند معنى التجديد، وعند المقصود من مضي المائة سنة، باعتباره مظنّة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد، جعل شطر بحثه

---

(١) **دَ. السنن**: ٣١ كتاب الملاحم، ١باب ما يذكر في قرن المائة: ٤/ ٤٨٠.
(٢) الحجر: ٩.

الثاني عن المجدّد وزمن ظهوره وتعيينه، وبيان صفاته وصنفه وعدده مستعرضاً آراء العلماء في ذلك من أمثال ابن السبكي والمجد ابن الأثير، ومتعمّقاً جوانب هذا الموضوع الشريف دراسة وتمثيلاً[1].

ويقع هذا البحث في عشرة مقالات[2].

٣ ـ **تحقيق مسمى الحديث القدسي**[3]:

وضع مترجمنا هذا البحث إثر صدور كتاب **الأحاديث القدسية** عن لجنة القرآن والحديث بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة. وقد دلَّ هذا على تتبعه لأكثر ما يصدر من كتب العلم.

فكتاب **الأحاديث القدسية** مستمدة أحاديثه من **الموطأ** و**الصحيحين** ومن **كتب السنن الأربعة**. وفي الثناء على اللجنة التي أصدرته يقول الشيخ رحمه الله: «فحمدت عناية أعضاء اللجنة واهتمامهم بهذا العمل، إذ قلّ من اهتمّ بإخراج الحديث القدسي في كتاب مفرد».

وبعد هذا التقديم لكتاب **الأحاديث القدسية** تناول الإمام الأكبر أربعة محاور لبحثه:

المحور الأول ـ في التنبيه على ما ورد من ذكر للحديث القدسي:

أولاً: في شرح الحديث الرابع والعشرين من **شرح الأربعين النووية** لابن حجر الهيتمي. قال: والأحاديث القدسية أكثر من مائة جمعها بعضُهُم في جزء كبير.

---

(١) **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة**: ١٠٩ ـ ١٥٠.

(٢) مجلة **الهداية الإسلامية بمصر**. المجلد ١١.

(٣) **النشرة العلمية للكلية الزيتونية** للشريعة وأصول الدين: ٤٣ ـ ٥٠، العدد الأول ١٩٧٣.

ثانياً: في **شرح الأربعين النووية** لعلي قاري. قال فيه: الأحاديث القدسية أكثر من مائة. ونبّه الإمام إلى أن هذا الجزء لم تسبق له معرفته ولا معرفة من جمعه.

المحور الثاني ـ فيمن تولّى جمع الأحاديث القدسية:

ـ محمد عبد الرؤوف المناوي بوضعه لكتاب **الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية**. ترجم له حاجي خليفة في **كشف الظنون**، وذكرته اللجنة ضمن مصادرها.

ـ علي قاري صاحب **الأحاديث القدسية والكمالات الأنسية**. اشتمل على أربعين حديثاً قدسياً. قال الشيخ ـ طبع ١٣١٦: ولم أقف عليه.

ـ محيي الدين بن عربي. جمع أربعين حديثاً قدسياً. قاله حاجي خليفة.

وعند مقابلة هذه المجاميع الثلاثة بالأحاديث القدسية نجد أولاً: الاتفاق كبيراً في عددها. فهي تبلغ في الأكثر المائة أو تزيد عليها بقليل، كما يفيده كلام المناوي وعلي القاري. وهي في كتاب **الأحاديث القدسية** الصادر عن المجلس الأعلى تبلغ أربعمائة حديث، باعتبار المكرر باختلاف الروايات واختلاف الأسانيد، وعلى نحو مائة وثمانية وستين بطرح المكرر منها.

وثالثاً: أن ما يحق أن يسمى حديثاً قدسياً من المنصوص عليه في كتاب **الأحاديث القدسية** للجنة القرآن والحديث لا يتجاوز في الواقع أربعة وخمسين حديثاً. وقد أتبع الباحث ذكر ذلك بإثبات أرقام ما يصحّ منها مع التنبيه على أنه لم يتوصل إلى هذه الحقيقة إلا بعد إلغاء إثبات أكثر ما ورد في الكتاب من روايات.

ولعل الطريق الصحيح إلى معرفة ذلك هو تصوّر معنى الحديث القدسي تصوراً دقيقاً كاملاً. وهذا ما حمل الشيخ على تعريف الحديث القدسي أو الرباني أو الإلٰهي. فوضع بين أيدينا تعاريف كثيرة منها تعريف الجرجاني، وتعريف الجويني الذي نقله السيوطي في **إتقانه**، وتعريف الهيتمي، وتعريف علي القاري، وما ورد من ذلك في **شرح جمع الجوامع** للمحلي، وما ذكره الطيبي في نفس الغرض. وقد استخلص الباحث من مجموع هذه التعاريف حداً جامعاً مانعاً للحديث القدسي جاء فيه: «هو كلام من الله تعالى صادر منه في الدنيا، غير مخاطب به معيّن، موحى به إلى رسوله ﷺ بألفاظ معيّنة غير مقصود بها الإعجاز، ولا التعبّد بتلاوتها، ليبلّغها إلى الناس، مع تفويض التصرّف في ألفاظها بما يؤدّي المقصود».

وبناء على هذا الحد ذكر الإمام أمثلة لما لا يصح أن يعتبر حديثاً قدسياً. مثل:

حديث أبي هريرة: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»[1].

قال ابن عاشور: يشبه أن يكون هذا الحديث قدسياً وليس بالقدسي، لأنه قول إلٰهي يتعلق بأحوال قوم مخصوصين.

ومثل حديث: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار.

---

(١) خَ: ١٩ كتاب التهجد، ١٤ باب الدعاء والصلاة من آخر الليل: ١/ ٤٢؛ مَ: ٩ كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ٢٤ باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، والإجابة فيه: ١/ ٥٢٢، ١٧١؛ طَ: ١٥ كتاب القرآن، ٨ باب ما جاء في الدعاء: ١/ ٢١٤، ٣٠.

ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر. ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون»(١).

عقّب عليه الشيخ ابن عاشور بقوله: الحديث ليس بقدسي لأنه حكاية قول من الله للملائكة وليس قولاً يراد تبليغه، وإنما المراد تبليغ القصة كلها مع ما اشتملت عليه.

ومثل ذلك أيضاً: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً. فيرضى لكم: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا، وأن تُناصحوا مَن ولاه الله أمركم. ويكره لكم: قيل وقال، وكثرةَ السؤال، وإضاعةَ المال»(٢).

قال: ليس بحديث قدسي لأنه نسبة فعل إلى الله لا نسبة قول.

ومنه أيضاً حديث: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»(٣).

وكتب الشيخ الإمام بحوثاً أخرى اقترحها عليه بعض الهيئات أو الأفراد. منها:

---

(١) طَ: ٩ كتاب قصر الصلاة في السفر، ٢٤ باب جامع الصلاة: ١/ ١٧٠ ح٨٣.

(٢) مَ: ٣٠ كتاب الأقضية، ٥ باب النهي عن كثرة السؤال: ٢/ ١٣٤، ١٠؛ طَ: ٥٦ كتاب الكلام، ٨ باب إضاعة المال: ٢/ ٩٩٠، ٢٠.

(٣) خَ: ٨٠ كتاب الدعوات، ٩٥ باب فضل التسبيح: ٧/ ١٦٨؛ ٩٧ كتاب التوحيد، ٥٨ باب ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾: ٨/ ٢١٩؛ مَ: ٤٨ كتاب الذكر والدعاء، ١٠ باب فضل التهليل والتسبيح: ٣/ ٢٠٧٣، ٣١؛ **تحقيقات وأنظار**: ١٥٧ ـ ١٦٣؛ **النشرة العلمية للكلية الزيتونية**. السنة الأولى، العدد الأول.

٤ ـ نشأة علم الحديث والتعريف بموطأ الإمام مالك:

اقترحته عليه جمعية النهضة الإسلامية بالرباط في ١٩ ربيع الأول ١٣٩٠، ووافاها به ١٣ جمادى الأولى ١٣٩٠.

وهو بحث جليل، غني بما تناوله من مسائل، رغم وجازته.

افتتحه بذكر بدايات التعامل مع علم الحديث والحاجة إليه. وإذا تتبعنا الأطوار التي مرّ بها الاشتغال بعلم السنة حتى وضع الإمام مالك **الموطأ** وجدناها متعددة، تسير مع تطورات العصور ومقتضياتها، ويتزايد إقبال الدارسين عليها واهتمامهم بها في كل طور من أطوارها.

أ ـ فالصحابة في أول الأمر كانوا في عظيم الحاجة إلى السنة، لما حدث لهم من نوازل يدعوهم الأمر فيها إلى الفتوى والقضاء بين الناس. فعندما أثيرت قضية ميراث الجدة، وجزية المجوسي، وتحقيق معنى الربا، اشرأبت الأعناق إلى من يحفظ من الصحابة في ذلك شيئاً. فكان تقدم هؤلاء واستشارتُهم لما لهم من رواية في ذلك عن الرسول ﷺ. وكان الخلفاء الراشدون والصحابة من حولهم، وأكثر الصحابة لا يكتبون، يعتمدون الحفظ والرواية. فكان ذلك مرجعَهم.

ب ـ المرحلة الثانية استند فيها أبو بكر رضي الله عنه إلى إذن رسول الله ﷺ بالكتابة في الصدقات، فسأل أنس بن مالك الذي كان عاملاً على الزكاة عن ذلك. وكتابةُ رسول الله ﷺ إلى عمرو بن حزم في الصدقة.

ج ـ الموقف الثالث: موقف عمر بن الخطاب الذي استشار الصحابة في كتابة السنن، ثم عدل عن ذلك.

د ـ ذهاب الحفاظ لولا بقية من الصحابة كانت المرجعَ في

السنة (العلم). فعبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير كانا يكتبان الحديث لعبد الله بن عمر ويستشيرانه. وهذا الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز أراد تدارك الأمر فكتب أواخر القرن الأول إلى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم أحد فقهاء المدينة: «أن اكتب إليّ ما كان من سنة أو حديث».

هـ ـ تلقُّفُ العلم من التابعين في مسائل كادت تُوقِع الناس في الفتنة بسبب اختلاف المذاهب والنحل والأحزاب، كمسألة الخلافة. فكانوا يحتجّون بما يصنع لهم من أحاديث موضوعة لمذاهبهم، وابتغاءَ دعم سياساتهم. فكثر بذلك الكذب عمداً أو جهلاً، تقليداً أو تحريفاً. واحتاج أهل الحديث إلى الذب عن السنة، وإخراج ما صح منها عن النبي بإخضاعه إلى نقد الرواة، وضبط أحوالهم، وعرض مروياتهم على أصول الشريعة ومشهور السنة. وهكذا تمّ نقد الأسانيد والمتون على وجه يحصل به الاطمئنان إلى ما يرويه العلماء والمحقّقون من السنة الشريفة: المصدر الثاني للتشريع.

وعقب هذا تعرَّض الباحثُ إلى انتشار السنة في الآفاق، وإلى عناية الأئمة بنقدها والتأليف فيها. فذكر أول المصنفات والكتب في ذلك، وهو **الموطأ** للإمام مالك بالمدينة، وكتاب عبد الملك بن جريج بمكة، وكتب الأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهُشيم بواسط، ومعمر بن راشد باليمن، وعبد الله بن المبارك بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري. وجميع مصنفات هؤلاء الأئمة يعود إلى عصر واحد.

وأتبع الباحث هذا بما لاحظه مؤرخو المادة من اختلاف في الآثار المدوّنة قوّة وضعفاً، منتهياً إلى تقديم طريقة أهل المدينة في

الجمع والاختيار على غيرها. وتأكيداً لرأيه خصّص قسماً من هذا البحث بما يعرّف بشروط الصحة التي هي القاعدة الأساسية المنطلق منها إلى عملية نقد الحديث.

فشروط الصحة ثلاثة:

أولها: تحقّق أمانة الراوي فيما رواه. ويشمل هذا العدالة والسلامة من الابتداع.

ثانيها: تحقّق عدم الالتباس والاشتباه. وهو نتيجة قوّة التمييز التي تحول بين الراوي وبين التدليس والغفلة. وهذان الشرطان يكفلان الاطمئنان إلى صحة الإسناد.

ثالثها: تحقّق مطابقة ما يرويه الراوي للثابت من أمر النبي ﷺ. وعنه تتولّد شروط الترجيح عند التعارض. وهذا الشرط يرتبط بنقد المتن والتأكد من صحة معنى الحديث.

وقال آخرون: إن من الأسباب الموجبة للطعن في الحديث وردّه ما ذكروه من الكذب، والنسيان، والخطأ، والترويج، والتفاخر. وقد فصّل القول في كل شرط من الشروط، وكل سبب من هذه الأسباب مترجمنا، مبيناً طريقة إمام دار الهجرة في نقدها، ومشيراً إلى طريقته في دفع كل سبب من الأسباب الخمسة المتقدمة.

وبهذا ينتهي الجزء الأول من بحثه المقصود منه بيان مقام السنة إلى ظهور الإمام مالك، وما أخذ به من الأحكام والقواعد ليسلم لمدوّني ما يروونه من الأحاديث والأخبار.

وفي بداية القسم الثاني من البحث تحدّث عن غرض الإمام مالك من تأليف **الموطأ**، وعدّ ما اشتمل عليه من مواد: وهي جمع ما صحّ عنده من الأحاديث عن رسول الله ﷺ، ومن أقوال الصحابة

والتابعين، وما عليه عمل أهل المدينة، مُودِعاً في مروياته جملة من الأحكام الشرعية، مفسّراً للغريب، مورداً من الآثار ما يسلم عنده في معيار النقد.

ويظهر ممّا نقله الشيخ أن لأبي جعفر المنصور يداً في إنجاز هذا العمل الهام، بدعوة الإمام مالك إلى ضمِّ هذا العلم وتدوين كتبه وتجنب إيراد شدائد عبد الله بن عمر، ورُخَص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود فيه. ونصحه بأن يقصد أوسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة.

وما زال الإمام مالك، بعد جمعه سبعة آلاف أو أربعة آلاف من الأحاديث في **موطئه**، يتعهَّده مرّة بعد مرّة إلى أن جعله نحواً من سبعمائة حديث. كل ذلك حرصاً منه على الصحة، وبعداً عن المشتبه فيه من مرويات المتقدّمين. ولهذا الغرض اعتبر **الموطأ** أصحَّ الكتب بعد القرآن. وقد ذكره أهل العلم منوّهين به كإِلْكِيا الهرَّاسي، وسليمان بن بلال، وابن مهدي، وأبي بكر ابن العربي. ومن وصف هذا الأخير له قوله في مقدمتِه لـ **عارضة الأحوذي**: اعلموا، أنار الله أفئدتكم، أن كتاب الجعفي هو الأصل الثاني في هذا الباب، و**الموطأ** هو الأول واللباب، وعليهما بناء الجميع **كالقشيري والترمذي**[1].

والإمام مالك مختلف في منهجه عن الإمامين في **صحيحيهما** بقبوله الحديث المرسل والمقطوع. فهو يراه صحيحاً وحجة. وإلى هذا ذهب الإمام أبو حنيفة، وعلى طريقته جرى الترمذي. ورأي مالك عند الإمام الأكبر هو الأرجح، لأن العبرة بتحقّق أو ظنّ صحة النسبة إلى رسول الله ﷺ.

---

(١) ابن العربي: ٥.

وفي نهاية البحث ذكر الإمام الأكبر بعض الموطآت المروية عن الإمام مالك. وعدّ منها **موطأ سُويد بن سعيد**، وقطعة من **موطأ القعنبي**، و**قطعة** من رواية **علي بن زياد**، و**قطعة** من رواية صاحب الإمام **عبد الرحمن بن القاسم**، و**قطعة من رواية الزهري**. وختم هذه الدراسة ببحث لغوي يفسر به وجه تسمية هذا الصحيح بالموطأ[1].

٥ ـ حديث: «شفاعتي لأهل الكبائِر من أُمتي»:

اقترحه الأستاذ حسين إبراهيم بن موسى. نشر ذلك على صفحات مجلة **هدي الإسلام**، راغباً من الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن يتناول بالدرس والتحقيق حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[2]. فاستجاب لذلك مترجمنا، لما لهذا الموضوع من تعلق بالسيرة وبأصول الدين. وقد اخترنا أن يكون هذا الموضوع من جملة البحوث التي أوردناها في هذا المقام.

تناول هذا البحث جوانب ثلاثة:

أولاً: تعريف الشفاعة لغة، وذكر الشواهد على ذلك من القرآن والسنة وكلام العرب وأشعارها. والحديث عن قصة شفاعة أبي حامد الإسفراييني في تولية الخليفة القادر بالله محمود الغزنوي ولاية خراسان.

---

(١) **تحقيقات وأنظار**: ٧١ ـ ٧٨.

(٢) الحديث رواه **الترمذي** عن أنس: ٣٨ كتاب القيامة، ١١ باب ما جاء في الشفاعة: ٤/ ٦٢٥، ٢٤٣٥. حديث حسن صحيح؛ وروى مثله عن جابر بن عبد الله: ٤/ ٦٢٥، ٢٤٣٦؛ ورواه أبو داود عن أنس: ٣٤ كتاب السنة، ٢٣ باب في الشفاعة: ٥/ ١٠٦، ٤٧٣٩؛ ورواه **أحمد بن حنبل** عن أنس: ٣/ ٢١٣؛ ورواه **ابن ماجه** عن جابر بن عبد الله: ٣٧ كتاب الزهد، ٣٧ باب ذكر الشفاعة: ٢/ ١٤٤١، ٤٣١٠.

ثم بيان المراد بالشفاعة الثابتة لرسول الله ﷺ. وذكر نظائر هذا الحديث ممّا أوردته في العديد من الأبواب كتبُ السنة مثل **صحيح البخاري** و**صحيح مسلم**. وذكر السيوطي في **الجامع الصغير**: أن الحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم عن أنس، ورواه الترمذي وابن ماجه عن ابن عباس، والحاكم عن جابر، ورواه الطبراني عن ابن عباس، والخطيب عن ابن عمر[(١)].

ثانياً: بيان حكم هذه الشفاعة. وهو الثبوت على الجملة بأدلة القرآن، وبما ورد في **الصحيح**.

والشفاعة خمسة أقسام كما ذكر ذلك علي القاري في **مرقاة المفاتيح**:

١ ـ الشفاعة العظمى في إراحة الأمم من هول الموقف.

٢ ـ الشفاعة لإدخال قوم من المؤمنين الجنة بغير حساب.

٣ ـ الشفاعة فيمن استوجب النار ولم يدخلها وهم العتقاء.

٤ ـ الشفاعة لإخراج المؤمنين من النار.

٥ ـ الشفاعة لرفع الدرجات في الجنة عند الله.

والأقسام الأربعة الأولى: منها ما هو من اختصاص الرسول ﷺ وهو الشفاعة العظمى، ومنها ـ وهو الثاني والثالث ـ ما ثبت بصحيح الأخبار التي لا معارضَ لها من مثلها، ومنها ـ الرابع ـ الذي وردت بعض صحاح الأخبار بأن الأنبياء والملائكة يشفعون هذه الشفاعة. جزم به عياض. والقسم الخامس والأخير ليس من الشفاعة على

---

(١) السيوطي: ٤٨٩٢.

الحقيقة، وإنما هو مجاز وتسامح لأنه وساطة ووسيلة لزيادة النفع، وهو كسابقه ليس من خصائص الرسول ﷺ.

ثالثاً: تعرّض الباحث إثر هذا إلى إثبات الشفاعة على الإطلاق وفي كل أفراد الأمة. وذكر موقف عياض من ذلك، وإلى تخصيصها بأهل الكبائر. ثم خلص إلى تحديد رأيه بقوله: إثبات شفاعة النبيين وصالحي المؤمنين والملائكة شفاعة مجازية، لأنها إما دعاء، وإما شهادة وتعريض بالتشفّع، وإما تلقّي الإذن بذلك من الله تعالى. وعلى هذا يكون حمل حديث **الموطأ** و**الصحيحين**، المصرِّح بـ«أن رسول الله ﷺ أعطي الشفاعة، ولم يُعطها أحد قبله» على ظاهره.

ثم أشار إلى آراء أصحاب أهل الأهواء من المبتدعة، كالخوارج في عصر الصحابة، فإنّهم أنكروا الشفاعة. وهذا بناءً على أصلهم أن مرتكب الكبيرة مستوجب الخلود في النار إلا أن يتوب وقولهم هذا منصبٌّ على الأقسام الثاني والثالث والرابع من الشفاعة. وبقولهم أخذت المعتزلة. وحديث جابر بن عبد الله من أعظم الحجج على بطلان مقالتهم. أما مذهب أهل السنة فهو اعتقاد أن الشفاعة ثابتة، ودليل ذلك أنها جائزة عقلاً، وأنها ليست بقبيحة[1].

القسم الثاني: تنبيه على جملة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة وفيه أربعة عشرة حديثاً:

ومن هذا القسم مقالات ورسائل نقدية أكثرها تحقيق لنظر أو بحث في أثر. منها:

---

(١) **تحقيقات وأنظار**: ١٦٤ ـ ١٦٩.

١ ـ التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على ألسنة الناس[١]:

وهو بعد بيان خطر ذلك على السنة، ودعوته إلى الذبّ عنها، والتحفّظ من المشكوك فيه منها، يورد جملة من الأحاديث الموضوعة والضعيفة تنبيهاً عليها. وهي في هذا المقال أربعة عشر حديثاً:

١ ـ أنا مدينة العلم وعلي بابها. حديث موضوع، سيأتي تفصيل القول فيه في المقال الثاني من هذا القسم.

٢ ـ أحبوا العرب لثلاث، لأني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة في الجنة عربي. رواه الحاكم، وقال الأئمة: هو ضعيف.

٣ ـ إن الله خلق الخلق فاختار من الخلق بني آدم. أخرجه ابن عدي في كتاب **الضعفاء**.

٤ ـ إذا ذلت العرب ذلّ الإسلام. صحّحه العراقي، وضعّفه المناوي.

٥ ـ بعثت لأتمم صلاح الخلق. ك والبيهقي. ضعيف.

٦ ـ حبّ العرب إيمان، وبغضهم نفاق. ك. ضعيف.

٧ ـ حبّ العرب إيمان، وبغضهم كفر. فمن أحب العرب فقد أحبني، ومن أبغض العرب فقد أبغضني. ضعيف.

٨ ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم. ضعيف. خصّه شيخنا رحمه الله ببحث في رواياته وطرقه.

---

(١) نشر في هذا مقالاً في **الهداية الإسلامية بمصر**. المجلد ٨؛ **الهداية**. السنة الرابعة، العدد الثاني: ٣٤، نوفمبر ١٩٧٦.

٩ ـ من تشبّه بقوم فهو منهم. رواه أحمد والطبراني. وهو ضعيف.

١٠ ـ من كان يحسن أن يتكلّم بالعربية، فلا يتكلّم بالأعجمية، فإنه يورث النفاق. ك. أنكره الذهبي.

١١ ـ الصلاة تُبْئِسُ وتُمَسْكِنُ. لا يعرف أصله.

١٢ ـ قدّموا قريشاً ولا تَقَدَّموها. وتعلّموا منها ولا تعالموها. لولا أن تبطر قريش لأخبرتها ما لخيارها عند الله. أسانيده كلها ضعيفة.

١٣ ـ يا جابر أول خلق الله نور نبيك. منكر يتردّد بين الضعف والوضع[١].

١٤ ـ لا عزاء بعد ثلاثة. تفصيل وبيان ومراجعة من الشيخ الرابحي وإجابةٌ من الإمام الأكبر[٢].

٢ ـ الأسانيد المريضة الرواية في حديث «طلب العلم فريضة»:

ما جاء تفصيلاً لما أشير إليه في المقال السابق عن الأسانيد المريضة الرواية لحديث: **طلب العلم فريضة**. روى هذا الحديث عدد كبير من الرواة من طرق مختلفة متعددة. وقد جعلها الإمام الأكبر ثماني روايات تحدث عن جميعها مع بيان أقوال الحفاظ في رجال أسانيدها، وذكرِ آرائهم في متونها وحالاتها.

والروايات الثمانية للحديث هي كالتالي:

---

(١) **تحقيقات وأنظار**: ٩٢ ـ ٩٣؛ **المجلة الزيتونية**. م١/١٠، ٥٠١ ـ ٥٠٢، ربيع الأول ١٣٥٦/جوان ١٩٣٧.

(٢) م ز: ٣/٢/٥٩، ٣/٦/٢٩٣.

١ ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم.

٢ ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم، وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجواهرَ واللؤلؤَ والذهب.

٣ ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإن طالب العلم ليستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر.

٤ ـ طلب العلم أفضل عند الله من الصلاة والصيام والحج والجهاد.

٥ ـ طلب العلم ساعةً خيرٌ من قيام ليلة، وطلب العلم يوماً خير من صيام ثلاثة أشهر.

٦ ـ اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم.

٧ ـ طلب العلم فريضة، والله يحب إغاثة اللهفان.

٨ ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم، فكن أيها العبد عالماً أو متعلماً. ولا خير فيما بين ذلك.

الرواية الأولى: جاءت مرفوعة عن ابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعلي وجابر وأبي سعيد الخدري. أخرجها ابن عدي في **كامله** الموضوع للضعفاء، وأخرجها الطبراني في **الأوسط** عن ابن عباس، وفي **الكبير** عن ابن مسعود، وأيضاً عن أبي سعيد الخدري، والخطيب البغدادي في **تاريخه** عن علي بن أبي طالب.

وبعد تتبع رواياته وطرقه حكم ابن عدي على جميع طرقه بالضعف. وقال السيوطي: في كل طرقه مقال، وقال ابن عبد البر: روي من وجوه كلّها معلولة. وخلاصة القول في هذا الحديث وفي

هذه الرواية أن الرأي في سنده أنه حديث ضعيف، وأنه من أوهى مراتب الضعف، لأن رواته بين متروك وضعيف ووضاع وكذّاب ومنكر ومختلف فيه. وإذ قد طعن الأئمة في جميع أسانيده فلا يكتسب قوة باختلافهم. والقاعدة أنه إذا تعارض الجرح والتعديل فالجَرح مقدم، كما قرّره علماء الحديث والفقه والأصول.

ويناقش المؤلف بعد هذا ما رواه السيوطي عن المِزِّي، وما ذكره المناوي من تقوِّي الحديث الضعيف بكثرة الطرق والمتابعات. ولتأكيد رأيه يتحدث شيخنا عن الضعيف وأقسامه، ويجعل منه ما ينتهي به الضعف إلى الوضع، ومنه ما يرتقي به إلى درجة الحسن عند بعضهم. وهذا وهم. فإن حديث: من حفظ من أمتي أربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة في زمرة العلماء، مع كونه مروياً عن جماعة من الصحابة، ومتعدد الطرق، فلم يرفعه هذا عن درجة الضعف، فإن الحفاظ اتفقوا على ضعفه، لأن جميع طرقه لم يخلُ من علّة. ذكر هذا ابن حجر نقلاً من النووي.

ولتقرير هذه الحقيقة ذكر الإمام الأكبر النوعين من الحديث الصحيح والضعيف، معرّفاً الأول بأنه ما تغلُب على الظن صحّة نسبته إلى الرسول ﷺ نظراً لحسن الظن برواته، مع احتمال مرجوح جداً بأن يكون مكذوباً، وكذلك الحديث الحسن. والثاني وهو الضعيف سُوّي فيه ظنّ احتمال عدم صدقِ نسبتِه إلى الرسول ﷺ مع ظنّ احتمال صدق نسبته إليه.

وبتكرر طرق الحديث الصحيح أو الحسن يتأكد ظنَّ الصدق والحسن بظنون راجحة مثلهما. وبتكرر طرق الضعيف يبقى هذا على احتماله، ولا يكتسب قوة بتكرر الطرق. وما قرّره الشيخ رحمه الله

في هذا المعنى، من حيث النظر إلى السند في الرواية الأولى لهذا الحديث؛ يجري على بقية الروايات لأنها في غالبها متحدةٌ صدورُها.

وعند انتقاله إلى نقد متن هذا الحديث يومئ إلى اشتماله على معنى غير منضبط؛ لأن التعريف في لفظة «العلم» المضاف إليه «طلب» لا يخلو أن يكون للعهد أو للاستغراق، وكلاهما ممتنع. وحملوا الكلام على الاستغراق العرفي، وهو وجوب الطلب لكل العلوم الشرعية، وهذا باطل أيضاً. وطلب تحصيلها على الحقيقة إنما هو فرض كفاية. وإذا كان ظاهر الحديث غير مراد وجب تأويله، ولا دليل على تأويله بمعين. وهذا لا يليق بمقام التشريع.

وبمثل هذا العمق في نقد الرجال والمتون جرى الشيخ، رحمه الله، مع بقية روايات الحديث كما يفصّله مقاله[1].

٣ ـ مراجعة ونقد الإمام الأكبر لكتاب فتح الملك العلي بصحّة حديث: باب مدينة العلم علي، لأبي الفيض أحمد بن صديق الغماري:

[قال الحاكم]: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا محمد بن عبد الرحمن الهروي بالرملة، ثنا أبو الصلت عبد السلام بن صالح، ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها. فمن أراد المدينة فليأت الباب». هذا حديث صحيح ولم يخرجاه.

وأبو الصلت ثقة مأمون؛ فإنّي سمعت أبا العباس محمدَ بن يعقوب في **التاريخ** يقول: سمعت العباس بن محمد الدوري يقول:

---

(١) **تحقيقات وأنظار**: ٨٥ ـ ٩١.

سألت يحيى بن معين عن أبي الصلت الهروي، فقال: ثقة. فقلت: أليس قد حدّث عن أبي معاوية عن الأعمش: «أنا مدينة العلم»؟ فقال: حدّث به محمد بن جعفر الفيدي، وهو ثقة مأمون، وسمعت أبا نصر أحمد بن سهل الفقيه القباني إمام عصره ببخارى يقول: سمعت صالح بن محمد بن الحافظ يقول: وسئل عن أبي الصلت الهروي، فقال: دخل يحيى بن معين ونحن معه على أبي الصلت فسلم عليه. فلما خرج تبعته فقلت له: ما تقول رحمك الله في أبي الصلت؟ فقال: هو صدوق. فقلت له: إنه يروي حديث الأعمش عن مجاهد، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها؛ فمن أراد العلم فليأتها من بابها». فقال: قد روى هذا ذاك الفيدي عن أبي معاوية عن الأعمش كما رواه أبو الصلت[1].

وروى الحديث أيضاً جعفر بن محمد البغدادي الفقيه عن أبي معاوية، وعمر بن إسماعيل بن مجالد، وأحمد بن سلمة الجرجاني، وإبراهيم بن موسى الرازي، ورجاء بن سلمة، وموسى بن محمد الأنصاري، ومحمود بن خداش، والحسن بن علي بن راشد، وأبو عبيد القاسم بن سلام[2].

وإثر التعريف بموضوع الكتاب أو الرسالة التي عرضها أبو الفيض على الإمام الأكبر، وحتى نكون متصوّرين لجوانبه، ملمّين بجزئياته وعناصره، ينبغي أن نذكّر بأن مداخلات وقعت قبل كتابة المراجعة التي نحن بصدد التعريف بها. يدلّ على ذلك قول شيخنا رحمه الله: وقد ذكرت في مقالي ما قيل في جعفر بن محمد، وفي

---

(١) ك: ٣/١٢٦.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **تحقيقات وأنظار**: ٨٣.

رجاء بن سلمة، وأحمد بن سلمة، وفي عمر بن إسماعيل[1]. فيبقى محمد بن جعفر الفيدي، وإبراهيم بن موسى الرازي، وموسى بن محمد الأنصاري، ومحمد بن خداش، والحسن بن علي بن راشد، وأبو عبيد القاسم بن سلام.

صدّر الإمام الأكبر مراجعته أو نقده للحديث بما يزيل الوحشة من نفس صاحبه بقوله: «رأيت أنكم نحوتم [في كتابتكم] نحو تلقّي الحديث: «أنا مدينة العلم وعلي بابها» بالقبول، ولا بدع في ذلك فقد سبقكم إلى ذلك كثير من المحدّثين، كما أن كثيراً منهم نبذوه بالعراء، وكثيراً رموه بأنه وضع وافتراء». ولتأييد وجهة النظر هذه قال: «إن منكريه لم يقتصروا على الطعن في رجال أسانيده، بل قالوا فيه أقوالاً شديدة؛ مثل موضوع، ومنكر، ولا أصل له، وكذب، وكم خلق افتضحوا فيه، ولم يرْوِه عن أبي معاوية أحد من الثقات».

وذكر لمثل هذا الحديث نظيراً هو ما روي عن ابن عباس: «أن جلساءه شركاؤه»، ولم يصحّ. فلم يعين البخاري له سنداً بل جزم بعدم صحّة المروي.

وقضية أبي الصلت وما ورد من الأقوال فيه تكشف لنا أولاً عن الاعتراض على تعديله لما أورده الحاكم إثر رواية حديثه. وذهبت جماعة إلى أن أبا الصلت وضع الحديث عن أبي معاوية، وقال آخرون: إن أبا معاوية حدّث به ثم كفّ عنه. وذيّل هذه الآراء بقوله: إن كثرة الاختلاف فيه وشدةَ عناية الأئمة بالفحص عن رواته، تؤذن بأنه حديث لم يكن معروفاً عند الحفاظ، وأنه طلع على هذه الأمة طلوع الشواذ.

(١) لم نقف على المقال المشار إليه.

وبعد الاحتجاج بأقوال الفقهاء في متنه وسنده، يفتتح الجزء الأول من البحث بذكر مرجع الاختلاف في الحديث بين رواته ونقاده. فمنهم من سلك مسلك تغليب جانب التهمة والحذر من قبول الرواة، ومنهم من كان متّسماً بحسن الظن فيهم والتسامح معهم. وغير خاف تشدّد عمر بن الخطاب في ذلك. كما يشهد لهذا ما رواه مالك والبخاري عنه في حديث الاستئذان، حتى إذا رضيه واطمأن إليه، قال لأبي موسى راويه: إني لا أتهمك، ولكني أردت ألا يتجرأ الناس على حديث الرسول ﷺ.

وبهذا النهج أخذ المحقّقون من المحدّثين مثل الإمام مالك الذي لا يقبل مجهول الباطن وإن كان مستور الظاهر، خلافاً لأبي حنيفة وابن فورك وسليم الرازي الذين قبلوا مستور الظاهر وإن جُهل باطنه. واحتج أصحاب الرأي الأول بمقالات المتقدّمين، كابن عباس وابن سيرين وأبي هريرة، ولزم ذلك أصحابُ مالك كعبد الله بن المبارك وابن مهدي، وأصحابُهم كالبخاري ومسلم.

وبعد إيراد الدلائل القائمة على صحة مذهب المحقّقين، يعلن الإمام الأكبر في وضوح عن رأيه مع كبير أدب ورقة مجاملة قائلاً:

«وأنا أرى التحرّي أولى بالمسلمين. فقد طفحت عليهم الروايات، فكانت منها دواهٍ وطامّات. فإذا كنّا متّفقين في طريقنا في تغليب جانب التحرير فالمراجعةُ سهلةٌ، ولو لاح الخلاف في أول وهلة، وإن كان كل ينحو إلى منهج من ذينك المنهجين، فالاختلاف في الفروع تبع للخلاف في الأصول. فلنتمسك بوثائق الود، ولا نتَّهم باختلاف الأفهام والعقول».

وفي القسم الثاني من البحث يعمد شيخنا الجليل إلى حصر

مدارك الخلاف في طرق متنه، معتمداً في ذلك على ما جاء في **فتح الملك العلي** نفسه، راجياً أن يكون من الرأيين المتقابلين ما يحمل على الالتزام بالنظرة الموضوعية، والانتهاء إلى القول الفصل في هذه القضية.

الطريق الأول: اعتقاد أبي الفيض أن كثرة الرواة عن أبي الصلت توجب تعديله. ويرى الإمام الأكبر عكس ذلك، لأن كثرة الرواة عن المطعون فيه ليست بالتي تفلته من سهام الطاعنين، خصوصاً وأهل الصحيح والحسن من المتحدّثين يمسكون عن المتكلم فيه ولا يروون حديثه. فكيف والذين رووا عن أبي الصلت كلهم متكلم فيهم.

الطريق الثاني: اعتبار شهرة أبي الصلت بالزهد والديانة شاهداً لتعديله. والحق أن هناك بوناً بعيداً بين العدالة والديانة، كما يدلُّ على ذلك تصرف الإمام مالك، وتشهد به مقالات أمثال يحيى بن سعيد القطان، وعبد الله بن المبارك. وإن الحديث ليحتاج إلى تقى وورع كما يحتاج إلى إتقان وفهم وعلم.

الطريق الثالث: إن كلام الحاكم ويحيى بن معين في أبي الصلت يتضارب مع أغلب ما حكاه النقاد عنه. وفي **تهذيب التهذيب** لابن حجر وغيره من كتب الرجال دليل على ذلك. وقد طعن في أبي الصلت أئمة الحديث نقلاً عن الإمام أحمد والدارقطني وابن عدي. والأخذ بالتجريح وتقديمُه على التعديل أحوط. وفي هذا الطريق ألمع الشيخ رحمه الله إلى ما وقع فيه أبو الفيض من لبس في رواية مقالة أبي سعيد الهروي، حيث نقل عن الدارقطني قوله: نعم، ابن الهيضم ثقة. فقال له دعلج: أنا سألتك عن عبد السلام. فقال: نعم ثقة. والرواية الصحيحة كما في **تاريخ الخطيب**: نعيم بن الهيضم ثقة. قال

سائله: إنما سألتك عن عبد السلام، فقال: نعيم ثقة، ولم يزد.

الطريق الرابع: بدأ فيه بذكر رواة الحديث غير أبي الصلت. وتعرّض للباقين ممّن وقعت الإشارة إليهم، وهم محمد الفيدي، وإبراهيم الرازي، وموسى بن أحمد الأنصاري، ومحمود بن خداش، والحسن بن علي بن راشد، وأبو عبيد القاسم بن سلام. فذكر كل واحد منهم مع ما غمز به: فالفيدي في ذاته ثقة غير أن روايته لم تنقل إلينا بسند معروف.

وإبراهيم بن موسى روى الحديث عنه محمد بن جرير الطبري، وقال: إنه شيخ لا أعرفه، ولا سمعت منه غير هذا الحديث. فهو إذاً مجهول الرواية غريب عنده.

وموسى بن محمد الأنصاري ذكر الإمَامُ روايتَه، في مقاله، ونبّه على أن في سنده محفوظاً بن بحر الأنطاكي، وهو كذّاب.

ومحمد بن خداش والحسن بن علي بن راشد، ورأينا متفق على أن الراويين عنهما متهمان.

وأبو عبيد حدث عنه الجبريني وهو من الضعفاء.

وأشار في هذا الطريق الرابع إلى متابعة سعيد بن عقبة ومتابعته عثمان بن عبد الله ناقلاً كلام ابن عدي فيهما، فلا يتكثر بهما.

الطريق الخامس: تعضيد هذا الحديث بالشواهد المعنوية الدالة على فضل الإمام علي. وهذا لا نزاع فيه، غير أن الكلام في فضيلة خاصة وهو أن يكون علي هو الطريق الواضح لعلم رسول الله ﷺ. وهذا الادعاء أو الوضع لا يمكن أن يكون إلا من نحل الرافضة.

الطريق السادس: أن كثرة الروايات والطرق للحديث الضعيف

تبلغ به مرتبة الحسن أو الصحّة. لكن هذا، عند التسليم به، ليس محتملاً إلا في الحديث الخفيف ضعفه. أما ما نحن فيه فهو موضوع أو شديد الضعف، فلا تكسبه المتابعات قوّة. ويتعيّن أن يخضع للقواعد كما ذكر ذلك النووي وابن الصلاح.

ومن هذا العرض لمحتوى الرسالة العاشورية يخلص الإمام الأكبر إلى نتيجة البحث بقوله:

«إن حال أسانيد هذا الحديث يمنع من إدخاله في حقيقة الصحيح وحقيقة الحسن، لفقدان شروطهما فيه، فيدور أمره بين الضعف والوضع»[1].

٤ ـ حديث أولية خلق النور المحمدي:

عن جابر بن عبد الله قال: قلت يا رسول الله، بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء، قال: «يا جابر، إن الله تعالى قد خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله. ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا إنس. فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء. فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أقسام. فخلق من الأول حملة العرش. ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء. فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار. ثم قسم الرابع أربعة أجزاء. فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **تحقيقات وأنظار**: ٧٩ ـ ٨٤.

نور قلوبهم وهو المعرفة بالله، ومن الثالث نور أنسهم، وهو التوحيد لا إلٰه إلا الله محمد رسول الله». اهـ.

وطّأ شيخنا رحمه الله للكتابة في هذا الحديث بذكر أمرين:

أولهما: أن مجلة **هدي الإسلام** رغبت منه تحرير القول في هذا الحديث. وأنه لولا سبق الناس إلى بيان الرأي فيه لحسن التخلّي عن ذلك، لأن الأجدر بأهل العلم الاهتمام بتمحيص ما ينبني عليه عمل نجيح أو اعتقاد صحيح، وتوفير الوقت النفيس لما هو أولى بالعناية والبحث للحاجة إليه.

وثانيهما: التنبيه على أن قدر الرسول ﷺ، وهو القدر المنيف، في غنية عن إمداده بحديث صحيح أو ضعيف، لكن تميّز هذه الأمة بالإسناد لحفظ الأصول والروايات، حمل في كل زمن العلماء على نقد الآثار التي بها مغمز، كشفاً للحقيقة، وصرفاً للألباب والأنظار عما يوقع الناس في الخطأ والوهم.

وحديث جابر بن عبد الله هذا في أولية خلق النور النبوي من رواية عبد الرزاق في **مصنفه** أورده صاحب **المواهب اللدنية** من غير ذكر من رووه عن عبد الرزاق. وبإزائه روايتان أخريان مخالفتان متقاربتان للبيهقي، أوردهما سليمان بن سبع السبتي في كتابه **شفاء الصدور**.

وبعد مقارنة سريعة بين هذه الرواية ترجم الإمام لعبد الرزاق بن همام الصنعاني. وذكر أنه أخذ عن أئمة أهل السنة، وأخرج له البخاري. وأنه عمي في آخر عمره وهو ثقة إمام، غير أنه بعد أن كف بصره انتحل التشيّع. فحمله ذلك على أن يروي عن الضعفاء مثل جعفر بن سليمان الضبعي. كما روى عنه أبو جعفر من الضعفاء وهو ملموز بالكذب، وأبو الأزهر النيسابوري.

وفي بيان مرتبة هذا الحديث قال: هو غير معروف عن الحفاظ، لم يروِه أهل الصحيح ولا أصحاب السير المقبولة مثل ابن إسحاق والحلبي، ولا ذكره عياض في **الشفاء** لكونه غير مقبول عنده، ولا السيوطي في **جمع الجوامع**، ولا في كتاب **الخصائص** له. وبناء على ما تقدم يكون عبد الرزاق قد رواه عن الضعفاء في آخر عمره. أو كذبه عنه المتساهلون والضعفاء. وهذا هو حكم رواية البيهقي له أيضاً. فإنه كان متساهلاً في أحاديث دلائل النبوة وفضائل الأعمال. وإذا كان ابن سبع قد ذكره في **شفاء الصدور**. فإن كتابه هذا يشتمل على المقبول والمردود. وخلاصة القول فيه أنه مجهول السند: لا ندري من رواه عن عبد الرزاق، ولا من روى عنه عبد الرزاق فيما بينه وبين جابر. فهو لذلك غير صحيح ولا حسن لعدم معرفة رواية مصدره، وإنما هو متردد بين أن يكون ضعيفاً أو موضوعاً.

ولم يقف شيخنا رحمه الله عند هذا الحد من ضبط صحة الحديث، فذكر أحواله من حيث الرواية والسند، بل تجاوز ذلك إلى نقد متنه من جهتي اللفظ والمعنى. فهو يرى أنه من جهة النظم ضعيف لا يناسب أن يكون لفظ أفصح العرب محمد رسول الله ﷺ. وقد نبّه ابن الصلاح في **أصول علم الحديث** على أن أحاديث طويلة وضعت، تدل على وضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها. فقوله فيه: «فجعل ذلك النور يدور بالقدرة» حشو من الكلام، وقوله: «ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا . . ولا . .» تطويل ثقيل تنزَّه عنه البلاغة النبوية.

وأما من جهة المعنى فهو مردود من خمسة وجوه:

الأول: أن كل خبر أَوْهَمَ معنى باطلاً، ولم يقبل التأويل فهو

مكذوب. قاله علماء أصول الحديث وأصول الفقه. وهذا الحديث جمع بين طول اللفظ وطول المعنى وقلة الجدوى.

الثاني: أن هذا الحديث معارض بما ثبت في الصحيح عن عبادة بن الصامت وأبيّ بن كعب بقوله ﷺ: «أول ما خلق الله القلم» أخرجه **الترمذي** و**أحمد** و**أبو داود**. وهذا التعارض يلزم فيه التصديق بأحدهما وإبطال معنى الآخر. فلا يمكن الجمع إلا بتأويل. وإنما يصار في مثل هذا إلى الترجيح.

الثالث: أن حديث جابر جعل نور أبصار المؤمنين مخلوقاً من الجزء الأول من الرابع مع أن أبصار المؤمنين ليست لها خصوصية في الإبصار على أبصار سائر الناس.

الرابع: قوله: «أول ما خلق الله نور نبيك». الظاهر أن هذه الإضافة غير حقيقية فلا تصحّ، إذ المراد من النور هو الحقيقة المحمدية. وخلق الخلق من هذا النور يقتضي إما دخول نقصان عليها بعد خلقها، وإما كون المخلوقات التي اشتقت منها أجزاء لها. فتصبح الحقيقة المحمّدية كلًّا له أجزاء. وهذا معنى سخيف. وقد تضمَّن هذا الحديث الإشارة إلى أن القلم واللوح والعرش والملائكة والسماوات والأرضين معتبرة قبل الحقيقة المحمدية في التجزئة من ذلك النور. وهذا يعود إلى الغرض من هذا الحديث بالنقض، لأنه يبطل المقصود من التعريف بكون الحقيقة المحمدية أفضلَ في سبق الخلق.

الخامس: يلاحظ في هذا الحديث خلط في ترتيب المخلوقات من هذا النور، لأن بعضها من الذوات كالقلم. وبعضها من الأجناس كالملائكة، وبعضها من المعاني كالمعرفة بالله وتوحيده. وهذه

جميعها يتعلق الخلق بها تبعاً لخلق محلها وهو العقل. وليس في هذا الحديث ذكر لخلق العقل[1].

٥ ـ الآثار المروية في مجيء المهدي:

هذه رسالة وقعت جواباً عن اقتراح للأستاذ حسين إبراهيم موسى، كتب به إلى مدير مجلة **الهدي الإسلامي**، يلتمس فيه من الشيخ أن يكتب بحثاً في هذا الغرض.

والإمام كما عوّدنا لا يتناول قضية من قضايا العلم أو السنة إلّا وضع لها إطارها الذي تبرز متجلّية فيه. فيسهل بذلك البيان، ويتحقق من ورائه الفهم، وينتهي منهما إلى الغاية من البحث وهي الحكم في المسألة أو القضية المعروضة.

وفي موضوعنا هذا المتعلّق ببحث الآثار المروية في ظهور المهدي أربعة محاور، تتفاوت فيما بينها ضيقاً واتساعاً وطبيعة وأهمية.

فالمحور الأول: الذي يمكن أن ينزّل من بقية المحاور منزلة التمهيد من البحث، يحدّد لنا الإمام الأكبر فيه موقعَ هذا الموضوع من واجبات الدين الثلاثة. قائلاً: «ليس العلم به من قبيل العلم الواجب طلبه على الأعيان ولا على وجه الكفاية. فهو لا يرجع إلى الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، ولا إلى ما يتبع ذلك مما يترتب عليه تحقيق وصف الإيمان، ولا هو من الأمور العملية ولا من الأمور الراجعة إلى آداب الشريعة. ولكنه مسألة علمية تتصل بالمعارف الإسلامية قد تكون ذات علاقة بخبر أُثر عن الرسول ﷺ أو

---

(١) **تحقيقات وأنظار**: ١٥١ ـ ١٥٦.

عن سلف الأمة. وهذا فقط ما يجعله مشتبهاً عند العامة بالمسائل الاعتقادية لارتباطه بالتصديق بوقوع شيء أو عدم وقوعه، لكن مجرد كونه من مطلق المدركات العقلية أو مما يطمئن إليه القلب لا يجعله مندرجاً في الواجبات الدينية المومى إليها حتى يكون من خصوص ما يجب اعتقاده شرعاً. وهكذا فإنه لا يجعل من الأمور الاعتقادية إلا ما قام عليه البرهان العقلي، وما جاء به الخبر الشرعي القطعي الثبوت والدلالة، فإن لم يحصل هذا فهو بعيد عن أن يكون من مسائل أصول الدين. وإذا بحث فيها، كمسألة الخلافة أو الإمامة، فإن ذلك واقع عرضاً بقصد رفع الفتنة وما ينجم عنها من تفسيق المسلمين أو تكفير بعضهم لبعض.

والمحور الثاني: بيان لواقع هذه القضية من حيث انتشارها معتقَداً في المجتمعات الإسلامية من بدايات الإسلام. والمثبتون لها قائلون بأنها فكر موروث مشوب بمسحة عقَدية. وموقفهم إزاءها مختلف بحسب المذهب الذي ينتسبون إليه أو الجماعة التي يرتبطون بها.

وأكثر المتلقّين لها والقائلين بها الإمامية من الشيعة، ومِن دونهم بعض أهل السنة وبعض الصوفية.

فالطائفة الأولى تدّعي أن المَهدي الذي يخرج في آخر الزمان هو موجود من قبل، وهو مُختفٍ. وهذا القول مردود باطل في عقيدة أهل السنة، تصدّى الكثيرون لتفنيده والرد عليه مثل النسفي والتفتازاني.

والثانية تزعم خروج المهدي وظهوره آخر الزمان من غير ادِّعاء وجود سابق له ولا اختفاء. وهم في الحقيقة متأثّرون بما أذاعته

الإمامية والرافضة من آثار بشأنه. رووها وتمسّكوا بها من غير درس أو تمحيص. وقد روّجوا لذلك بوجوب اتباعه عند ظهوره. وهذا يوجب التساؤل عنه للتعرّف عليه، وليتمكن معتقدوه من اتباعه. ودعوى ظهوره هذه بعد سباته أو اختفائه لا يتوسّمها المتوسّمون، كما قال الإمام الأكبر، بملامح وجهه ولا باسمه واسم أبيه، ولا بخفق أعلامه، ولا بأفق ظهوره، فإن جميع ذلك يمكن تلبيسه وادعاؤه باطلاً كما وقع غير مرة، ووجوب اتباعه لا تقرّه أحكام الملة بما وضعه علماؤها من قواعد وأقاموه من شروط تغني عن الملامح والرموز، إذ الإمام العدل، الواجب اتباعه والدخول في حزبه وأنصاره هو من استكمل شروط الإمامة والقدرة على حماية البيضة وقت الحاجة إلى ذلك. ولا التفات إلى الأخبار الملفّقة والرموز الجبرية، كما سيتم بحثه في المحورين القادمين؛ الثالث والرابع.

المحور الثالث: تاريخي عنون له بنشأة القول بالمهدي المنتظر. واعتبر ذلك من عمل شيعة الهاشميين لَمَّا أخفقوا في دعوتهم بعد استتباب الأمر لبني أمية. وقد قامت دعوتهم تلك على أساسين: ديني، وعنصري. الأول لأن هذا الرواج للمنهج السياسي أمر بالغ الأهمية عن طريق الوسائل الاعتقادية، وخاصة بين العامة لتلقّيهم الأشياء المنسوبة إلى الدين بمزيد الاعتبار دون تأمّل ولا إقامة برهان، والثاني لتعزيز خطّتهم ودعم حقّهم في الإمامة بعصبية أعجمية تنافح عنهم وتمكن لهم. وقد قام دعاتهم لذلك باختلاق أثارة من علم الأولين، وبوضع أخبار ينسبونها إلى الرسول ﷺ على أنها من علم الغيب المقطوع بوقوعه. ومن شأنهم فيما يصوغونه من ذلك دسّ أمارات تناسب زمانهم أو حالهم أو أنسابهم أو مواطنهم أو اسم أحد من أئمتهم ليتبين كونهم المقصود من ذلك الخبر. وقد دعت الشيعة

الهاشمية لإسناد الأمر إلى من بقي من أبناء الإمام علي وهو محمد بن الحنفية، وادعى غلاتهم أنه لم يمت ولن يموت حتى ينصر دين الله، وأنه مختفٍ بغار في جبل رضوى ولقّبوه بالمهدي.

وزعم جمهور من الشيعة الإمامية أن المهدي المنتظر هو محمد بن السيد الحسن العسكري. وأنه اختفى صغيراً وأنه لا يموت، وأنه المهدي الذي سيخرج فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. ويدحض هذا الزعم اتفاق جمهور علماء الأنساب على أن السيد الحسن العسكري ليس له ولد. وراحت بعد ذلك فرق كثيرة كانت تطمع في الإمامة تدعي ذلك وتنسبه إليها. وتضع له الأخبار للتأثير على العامة، كالذي اخترعه أصحاب الدعوة الهاشمية بخراسان، وعزوا روايته لابن مسعود، وأجروا على لسانه قولَه: قال رسول الله ﷺ: إنا أهل البيت اختار الله لنا الآخرة ثم الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون بعدي بلاء وتشريداً وتطريداً، حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود فيسألون الخير فلا يعطَونه فيقاتلون وينصرون (العباسيون الهاشميون).

وكان محمد بن عبد الله بن الحسن المثنّى يتطلّع إلى الخلافة، ويزعم أن أبا جعفر المنصور بايعه بها. وحين طلبه الأمير في خلافة أخيه السَّفَّاح اختفى في شِعاب جبل رضوى. ولقب أبو جعفر المنصور ابنه محمداً بالمهدي، وأخذ له العهد بالخلافة، وساعده على ذلك أنه سميّ رسول الله ﷺ، وأن أباه سميّ أبي الرسول. وهم يروون من الأخبار في المهدي ما وضعوه على لسان النبوّة: لِما يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي. وبهذا انقطعت أيامَ المهدي مطامع العلويين. وكذلك انتحل لقب المهدي هذا زعماء ورؤساء كالمهدي العبيدي بإفريقية، والمهدي بن تومرت داعية الدولة

الموحّدية بها، والحاكم بأمر الله الفاطمي بمصر الذي انقطع خبره هو أيضاً، وزعم أصحابه أنه اختفى إلى زمن مرقوب.

المحور الرابع: مناقشة الآثار المروية في هذا الباب، وهي كثيرة. أسندها رواتها إلى ثمانية عشر صحابياً. ورجال تلك الأسانيد على تفاوتها قسمان:

الأول اختلف نقاد الرجال في تعديلهم وتجريحهم اختلافاً متكافئاً.

وقد روى أخبارهم الترمذي وأبو داود وابن ماجه. ومجموعها ثمانية طرق.

والثاني أباه أهل النقد لانفراد المصنفات المعروفة بالخلط بين الصحيح والحسن والضعيف والموضوع بإخراج أحاديثهم. وذلك مثل **معاجم** الطبراني. **ودلائل النبوّة** للبيهقي، و**تاريخ ابن عساكر**، و**تاريخ الخطيب**، و**مستدرك الحاكم**، و**حلية أبي نعيم**.

تفصيل القول في طُرق الأحاديث:

ولكون أسانيد القسم الأول أشبه ما يروى في هذا الموضوع، وقف الإمام الأكبر عندها مفصلاً القول في طرقها. وهي ثمانية:

١ ـ حديث ابن مسعود: لو لم يبق من الدينا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلاً من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي.

٢ ـ حديث علي: لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً.

٣ ـ حديث أم سلمة: المهدي من ولد فاطمة.

٤ ـ حديث أبي سعيد الخدري: المهدي منّي، أجدى الجبهة،

أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، يملك سبع سنين.

٥ ـ حديث أبي سعيد الخدري: إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمساً أو سبعاً أو تسعاً من سنين. فيجيء إليه رجل فيقول: يا مهدي أعطني. قال: فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله.

٦ ـ حديث علي: المهدي منّا أهل البيت يُصلح الله به في ليلة.

٧ ـ حديث ثوبان: يقتتل عند كبركم ثلاثة كلُّهم ابن خليفة لا يصير إلى واحد منهم حتى تطلع الرايات السود من قبل المشرق، فيقتلونهم قتلاً لم يقتله قوم ـ ثم ذكر شيئاً لا أحفظه ـ قال: فإذا رأيتموهم فبايعوهم ولو حبواً على الثلج فإنه خليفة الله المهدي.

٨ ـ حديث عبد الله بن الحارث: يخرج ناس من قبل المشرق فيوطئون للمهدي.

أخرج هذه الأحاديث جماعة من بينهم: الترمذي وأبو داود وابن ماجه. وقد تعقّب الإمام هذه الطرق طريقاً طريقاً. وقال عن جميعها: كلها متكلم فيها. وأتبع ذلك بنقدها من جهة المصطلح، ومن جهة النظر. قال: فتكون هذه الأحاديث من قسم الحديث الضعيف، لأن أسانيدها لم تسلم من الاشتمال على راوٍ ضعيف. وبعض رواة أسانيدها مطعون فيهم، وأن من تُكُلم فيه مثلهم، وإن كانوا قد قبلهم بعض أهل النقد، فقد ردَّهم بعضهم، فتعارض فيهم الجرح والتعديل والرد والقبول. ومن المعلوم أنه استقر عند علماء الحديث وأصول الفقه أن الجرح إذا صدر من أهل المعرفة، قدم على التعديل الصادر منهم، فيقدَّم الجرح. وهذه القاعدة مسلَّمة معمول بها. وفي آخر نقده لأحاديث هذا القسم من جهة اللفظ يصرّح بأن

علماء السنة اتفقوا على عدم قبول الحديث الضعيف فيما عدا فضائل الأعمال.

ومن جهة النظر يعود شيخنا رحمه الله إلى القسمين المتقدِّمين من الآثار المروية في قصّة المهدي المنتظر. ويقف عند القسم الأول، فيشير أولاً إلى الأسباب التي روّجت لظهور هذه الأخبار الكثيرة، ولتطايرها في الآفاق، وثانياً إلى ما يمكن أن تحدثه الروايات والطرق لهذا الحديث من الريبة في صحته، لشدّة حرص مُشِيعيه على رواجه بين الناس. ويحملنا هذا الأمر أيضاً على التساؤل عن إحجام إمامي **الجامع الصحيح** البخاري ومسلم عن إخراجه في كتابيهما مع ما توافر لهذا الخبر من الرواية عن ثمانية عشر صحابياً بأسانيد مختلفة. وهو يختم بعد ذلك هذه الملاحظة بقوله: وإنه لمن الغريب أن يسكت رسول الله ﷺ عن قضية أهم وأوكد، وهي قضية الخلافة، فيترك الخوض فيها لاجتهاد أصحابه يبحثون عن طريق حلها في إشارات من أفعاله ﷺ في حياته. وفيما يتطلّعون إلى ما يحقّقه من المصلحة العامة، ويولي اهتمامه قضية قائم يقوم في أمته في آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جَوراً. وخلاصة القول لدى الإمام من هذه الوجهة أن روايات هذا الحديث مستبعدة مسترابة، لا نستثمر منها عقيدة لازمة، ولا مأمورات جازمة.

فإذا تحوّل إلى القسم الثاني من الروايات النازلة في الضعف عن تلك الطرق، قال: إنها إذا تأملها الناقد البصير وجد مخيّلةَ التحزب والعصبية واضحة فيها، ووجد معظمها يصوّر اليأس من الحكم الأموي، ومن نجاح أمر الأمة على يديه، وأن هذه الغاية لن يتمّ بلوغها إلا بتولي بني هاشم الأمر، سواء أكانوا علويين أم عباسيين أم هاشميين زبيريين. وإنك متى تتبعت آثاره في هذا القسم الثاني وجدت

بعض رواياته تتجاوز الإشادة بالمهدي أو التبشير به إلى تعيين المقصود الأخص من منتحليها. فمن تسمية للقبائل التي ينحدرون منها، مثل تميم وكلب وأهل الشام وأهل العراق، ومن تسمية للبلاد التي يكون ظهورهم بها، مثل مكة والمدينة والعراق والكوفة وخراسان ونحوها، إلى تعيين الأشخاص بأنسابهم وألقابهم؛ كالسفياني، والقحطاني، والنفس الزكية، والسفاح، والمنصور، وشعيب بن صالح التميمي.

وفي نهاية هذا النقد العلمي الجامع بين النظر في أسانيد وروايات تلك الأحاديث وفي متونها، يعود شيخنا إلى التأكيد على ما ذكره في التمهيد من أن العناية بمثل هذه القضايا غير مفيد، وأنه يرى للمسلمين الإعراض عن الاشتغال بمثل هذه البحوث تعضيداً أو تزييفاً. فهي مسائل لا تفيدهم عملاً في دينهم، ولا في دنياهم[1].

كُتُب الإمام الأكبر في السّنة:

أما تآليف الإمام الأكبر في السنة: فـ **كشف المغطّى**، و**النظر الفسيح**. وهذان الكتابان نمط فريد من التصنيف يَكملُ به جمَيع ما قاله المحدّثون والشراح من رجال العلم النبوي في **موطأ** الإمام مالك الذي يعتبر كما قال الإمام الشافعي: أصحّ كتاب يظهر على الأرض بعد كتاب الله، وفي **الجامع الصحيح** للإمام البخاري الذي كان صاحبه يذبّ عن السّنة الكذب، فلم يخرّج في كتابه إلا صحيحاً، وما ترك من الصحيح أكثر، احترازاً من التطويل.

الكتاب الأول: كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطّا.

نبتت فكرة تصنيفه في ذهن شيخنا رحمه الله من أيام تولّيه

---

(١) **تحقيقات وأنظار**: ٤٩ ـ ٦٠.

تدريس مادة كتاب الإمام مالك. وكان يأسره ويشدّه إليه جانبان هامان منه: جانب السنّة والآثار، وجانب الفقه والفتوى. وهو قد استعد لهذا الغرض بطول مزاولته **للموطأ** وكثرة مثافنته له. وهو ككبار أئمة العلم ممّن حدثنا عنهم أو سعدنا بلقائهم في حلقات الدروس، لا يقدم على محاضرته أو إملائه لموضع درسه من الكتاب إلا بعد الرجوع إلى أهم المصادر، واستيفاء مقالات العلماء البارزين فيه، وتعليقات الشيوخ المتمكّنين عليه. وهكذا يمكننا أن نعدّ من مصادر **كشف المغطى** الأساسية دروسَ الإمام في **الموطأ** وما رجع إليه فيها من شروح وتصانيف كانت متداولة بين الأساتذة والطلاب، مثل **المنتقى** للباجي، و**شرح الزرقاني** و**تعليقات السيوطي على الموطأ**، أو كانت عزيزة نادرة اجتمع له منها: **القبس** لابن العربي، وقسم من **ترتيب المسالك** له، وقطعة من **التمهيد** لابن عبد البر، وقطعة من **الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار** لابن زرَق، و**تعليق لأبي محمد بن السيد البطليوسي في غريب الموطأ**، ونسخة من **مشارق الأنوار** لعياض، وصلت إليه متأخّرة بعد أن كاد يفرغ من وضعه لكتابه.

وقد كان في أول الأمر يتطلّع إلى وضع شرح وافٍ على **الموطأ** يشتمل على ما انقدح له من رأي في جلسات الدرس وقبلها، فَيُلمّ بما كتبه الشراح، مضيفاً إليه ما حصل له من أفهام، أو حرّره من حقائق، أو استدركه من أنقاص، أو حلّه من مشاكل. لكن عوائق كثيرة حالت دونه ودون رغبته السامية تلك، فاقتصر على تصنيف **الكشف**، هذا المختصر، إنجازاً لبعض ما عزم عليه وتقييداً لملاحظاته وتعليقاته على **الموطأ** بما لم يسبق إليه.

وفي بداية هذا التأليف ومقدمته عرّف **بموطأ الإمام مالك** بن

أنس وذكر أن طريقة الإمام مالك كانت جامعة بين التمحيص والتصحيح والتقرير والتحرير. وهكذا أثبت في **موطئه** ما صحّ عنده من الآثار المروية عن رسول الله ﷺ، وما روي عن الخلفاء الراشدين، وفقهاء الصحابة، ـ ومَن بعدهم ـ من فقهاء المدينة، وما جرى عليه العمل عندهم. فجمع بين النصوص التشريعية من السنة الصحيحة، وبيّن استنباط الأحكام والتطبيقات وفتاوى الأئمة في ذلك العصر. ولتيسير الإفادة من هذا الكتاب جعله على أبواب الفقه كي يتسنّى لطلاب الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات، ولِشُدَاة العلم والأدب أن يظفروا بسرعة. كلٌّ بما هو في حاجة إليه من ذلك **الموطأ**، وأن ينهلوا من ينابيعه العذبة ما فيه من شفاء للصدر وتزكية للنفس.

وتبويب **الموطأ** كان مثالاً جرى عليه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي، كما سار مسلم على مثل ما سار عليه في تقسيمه **جامعه الصحيح** إلى كتب. وتعرّضت هذه المقدّمة إلى شروط الصحة عند أهل الأثر، وإلى طرق نقد الأخبار من جهتي الأسانيد والمتون. فنبّه إلى ما التزم به الإمام مالك من ذلك في كتابه، مع مقارنته بشروط الصحة عند الإمامين البخاري ومسلم.

وتميّز **الموطأ** ببعض العبارات والكلم والمصطلحات التي أطلقها صاحبه على بعض التصرّفات فيه كقوله: باب جامع، والأمر المجتمع عليه، والأمر الذي أدركت عليه أهل العلم، أو سمعته من أهل العلم، وقوله: فيما نرى، أو فيما أرى والله أعلم، وعلى مذهب من لقيته، وحتى وقع الحق، وهو شيء استحسنته من قول العلماء، ومالك عن رَجل، ومالك عن الثقة عنده، وما جاء في جواز كذا، وما جاء في تحريم كذا، ونحو ذلك.

وتحدث الشيخ ابن عاشور في مقدمة **كشف المغطّى** عن أسانيد مالك العالية وطرقها. فهو يروي عن عدد كبير من الصحابة، منهم ابن عمر وأنس بن مالك وسهل بن سعد وجابر بن عبد الله وأبو شريح الكعبي وأبو سعيد الخدري وعمر بن أبي سلمة.

وأخذ **الموطأ** من أصحاب الإمام عنه ألف وثلاثمائة راوٍ، رتبهم عياض في كتاب **المدارك** على حروف المعجم.

ومن الموطآت الشهيرة المعروفة: **موطأ يحيى بن يحيى الليثي** وهو أشهرها وأوعبها، و**موطأ مطرف**، و**موطأ يحيى بن بكير**، و**موطآت أخرى** كثيرة تنسب إلى **أبي مصعب**، و**محمد بن عبد الله**، و**ابن القاسم**، و**ابن وهب**، و**القعنبي**، و**محمد بن الحسن**، و**معن بن عيسى بن دينار**، و**عبد الله بن يوسف**، و**عبد الله الزبيري**، و**سويد بن سعيد**، و**علي بن زياد**، **والزهري**، و**أحمد بن إسماعيل السهمي**، و**ابن أبي ذئب**. وختم الإمام الأكبر هذه الدراسة ببحث لغوي يفسّر به وجه تسميته بالصحيح.

وعني بهذا الكتاب، الأول من كتب الصحاح، عدد من الأئمة والفقهاء والمحدثين، فوضعوا عليه شروحاً كثيرة وتفاسير جيدة.

وأحصى العلماء عدد ما ورد فيه من أحاديث بلغ بها الأبهري ١٧٢٠ حديثاً: ٦٠٠ منها من المسند المتصل، ٢٢٢ مراسيل، ٦١٣ موقوفة. وأحاديث أخرى ما بين منقطع، وبلاغ، وأقوال الصحابة، وفقهاء التابعين، وما استنبطه الإمام في الفقه استناداً إلى العمل أو إلى القياس أو إلى قواعد الشريعة.

ولكثرة هذه الأحاديث وتنوّعها لم يكتب عن كل واحد منها في **كشف المغطّى**. ولكنه كما قال: اقتنع فيه بإثبات أهمّ ما يلوح له من

النكت والمسائل وكشف المشاكل، أو تحقيق مبحث، أو فصل نزاع، أو بيان استعمال عربي فصيح، أو مفرد غير متداول.

ولا يتَّسِع الظرف لاستعراض ما تناوله **كشف المغطّى** من أحاديث ومسائل بلغت نحو الثلاثمائة، وأنّى لنا ذلك في مثل هذه العجالة، وإني لأكتفي بذكر أمثلة من ذلك انتزعتها من عدة كتب وأبواب من **الموطأ**، لنتبين من عمل شيخنا فيها المنهجَ الذي سار عليه، والطريقةَ التي اعتمدها فيه وأنواعَ الملاحظات والإفادات التي قدّمها لنا وأفادنا بها.

* * *

أمثلة تحدِّد منهج الإمام مالك في الموطأ:

فمن أمثلة ذلك:

١ ـ مالك عن ابن شهاب: «أن عمر بن عبد العزيز أخّر الصلاة يوماً، فدخل عليه عروة بن الزبير فأخبره أن المغيرة بن شعبة أخر الصلاة يوماً وهو بالكوفة. فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري. فقال: ما هذا يا مغيرة؟ أليس قد علمت أن جبريل نزل فصلى، فصلى رسول الله...» الحديث[1].

بدأ الإمام الأكبر ببيان خصائص هذا الحديث قائلاً:

هذا حديث أغرّ: فيه مراجعة فقيهين لأميرين، وفيه تلقّي تابعي عن تابعي، وصحابي عن صحابي، ورسول عن رسول. وكان عمر بن عبد العزيز أمير المدينة، وكان المغيرة بن شعبة أمير الكوفة.

ثم أشار إلى ما في هذا الحديث من بيان إجمالِ آياتِ أوقاتِ الصلوات.

---

(١) ١ كتاب وقوت الصلاة، ١ باب وقوت الصلاة، ح١، ط: ١/ ٣ ـ ٤.

وفيما بدا من إنكار الفقيهين، عروة بن الزبير وأبي مسعود الأنصاري، على الأميرين عمر بن عبد العزيز والمغيرة بن شعبة، تأخيرَ الصلاة ليس من أجل الغفلة عنها إلى خروج الوقت، وإنّما للتأخّر بها عن أول الوقت. فالسلف كانوا يخشون تعيّنه لإيقاع الصلاة، وأن في التأخّر عن أول الوقت بدون عذر إثماً. ذاك كان دأبهم في المحافظة على السنة. فكانوا يرون أن وقت أول الواجب الموسع هو أول الوقت، وأن ما بعده قضاء سدّ مسدّ الأداء. وهذا خلاف رأي الجمهور الذي يعتبر جميع وقت الواجب الموسع محلاً للأداء.

وهذا الحديث مما رواه البخاري عن عبد الله بن سلمة عن مالك[١]. ومحل الاحتجاج فيه لمقالة السلف: أن جبريل نزل فصلّى عند الوقت أي في بدايته، وصلّى الرسول ﷺ بصلاته. وهكذا عقبت الصلاةُ النزولَ بلا تريث، وفيه الإشعار بوجوب المبادرة إلى الصلاة. ويقابل هذا الرأي قول الفقهاء: أوقات الصلاة ذات مبادئ ونهايات، وأن الأمر إنما جاء لتأكيد الأداء في أول الوقت، أو هو أمر لغير ذي العذر بالمبادرة إلى الصلاة. وفي هذا سعة، والشريعة لا يفارقها التيسير.

وقد اشتمل هذا التعليق على ملحظ لطيف دلّ على أهمية الصلاة وشرفها: يظهر الأول في صلاة جبريل الأوقات الخمسة برسول الله، تبليغاً عملياً لأوصافها وكمال أدائها. ويظهر الثاني في فرض الله الصلاة بحضرة الملائكة في الإسراء، وبيان حقيقتها وصور القيام بها عن طريق نزول الروح الأمين جبريل عليه السلام بها[٢].

* * *

(١) خَ. ٩ كتاب مواقيت الصلاة، الباب الأول، ١ : ١/ ١٣٢.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **كشف المغطّى**: ٥٢ ـ ٥٥.

٢ ـ مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «استقيموا ولن تُحصوا، واعملوا وخير أعمالكم الصلاة، ولا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن»[١].

أورد الشيخ رحمه الله هنا الجزء الأول من الحديث. فنوّه بإيجاز لفظه واتساع دلالته، جاعلاً إيّاه من جوامع الكلم. ووقف عند كلمتي: الاستقامة والإحصاء؛ شارحاً معنييهما، ذاكراً دلالتيهما الحقيقية والمجازية. فالاستقامة على الحقيقة مشتقة من القَوام أي الاعتدال وعدم الاعوجاج. قال سحيم:

وكنت إذا غمزت قناة قوم   كسرتُ كعوبَها أو تستقيما

وهي «مجاز» بمعنى حُسن العمل.

وقول: ولن تحصوا، من الإحصاء. وهو معرفة كامل العدد. وهو هنا بمعنى: ولن تحيطوا بكمال الاستقامة. وقد ذكر على دلالة هذا اللفظ شواهد من القرآن. ومجازُ: ولن تحصوا، العجزُ عن العمل. وفي آخر التعليق بعد شرح الكلمتين السابقتين في الحديث، يذكر أن الواو في «ولن تحصوا» هي واو الحال. والمعنى: استقيموا وإنكم لن تحصوا غاية الاستقامة. فالكلام مسوق مساق الإغراء بالعمل على حدّ قولك: افعل كذا ولا تقدر، أو قولك: ولا أظنّك تفعل[٢].

* * *

٣ ـ «أن رسول الله ﷺ قطع لبلال بن الحارث معادن القبلية. وهي من ناحية الفُرع. فتلك المعادن لا يؤخذ منها ـ إلى اليوم ـ إلا الزكاة»[٣].

---

(١) طَ: ٢ كتاب الطهارة، ٦ باب جامع الوضوء، ٣٦: ١/ ٣٤.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **كشف المغطى**: ٨٠ ـ ٨١.

(٣) طَ: ١٧ كتاب الزكاة، ٣ باب الزكاة في المعادن. ح٨: ١/ ٢٤٨.

توقّف المؤلّف عند كلمة «قطع له» في هذا الحديث بمعنى أعطاه، ووجد أن من اللغويين مَن لا يقبل هذا الاستعمال في هذا الغرض، وأن الموجود (أَقْطَعَ) الرباعي متعدّياً بنفسه، ولم يذكروا (قَطَع له). وذكر أن الكلمة هنا واردة بصيغة الماضي الثلاثي ومعداة باللام فَعَل ـ لـ. وقال: وهي بلفظ المضارع الثلاثي أيضاً كما في حديث **الصحيحين**: «إن رسول الله ﷺ أراد أن يقطع للأنصار من البحرين فقالوا: حتى تقطع لإخواننا من المهاجرين»[١]. وللجمع بين مقالة اللغويين وما ورد في نصوص السنة من ذلك، ما نقله عن عياض في **المشارق** من قوله: أصله من القطع، كأنه قطعه له من جملة المال. وصحّح الإمام هذا الاستعمال بجريانه على القياس في اللغة[٢].

* * *

٤ ـ عن سعد الجاري مولى عمر بن الخطاب أنه قال: «سألت عبد الله بن عمر عن الحيتان يقتل بعضها بعضاً، أو تموتُ صَرَداً»[٣].

تعرّض المؤلّف هنا في تعليقه على هذا الحديث إلى التعريف بأحد رجال الإسناد فيه، وإلى تفسير كلمة لغوية.

فالأول قوله: سعد بن نوفل الجاري، ينسب إلى الجار، اسم مرفأ بالمدينة قديم، استعمله عمر عليه. وهذا الراوي ذكره الحموي

---

(١) وورد بصيغة الرباعي بهذا المعنى في حديث أسماء بنت أبي بكر عند قولها: وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله ﷺ على رأسي. ٣٩ كتاب السلام، ١٤ جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق، ٣٤ .مَ: ٢/١٧١٦.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **كشف المغطّى**: ١٥١.

(٣) ٢٥ كتاب الصيد، ٣ باب ما جاء في صيد البحر، ١٠، **طَ**: ٢/٤٩٥.

في الجار في **معجم البلدان**، ولم يرد ذكره لا في **تهذيب التهذيب** لابن حجر، ولا في **إسعاف المبطّأ** للسيوطي، ولا في **الكاشف** للذهبي. وذكر الحموي: أن سعد الجاري هذا مختلف في حديثه، وأن له ولدين هما عبد الرحمن وعمر، وكلاهما من المحدثين.

والثاني تحرير جملة «أو تموتُ صَرَداً». الصّرَد بالتحريك شدة البرد، وهو منصوب على نزع الخافض. قال النابغة:

فارتاع من صوت كلاب، فبات له طوعَ الشوامت من خوف ومن صَرَدِ[1]

* * *

٥ ـ عن أبي الزبير المكي: «أن رجلاً خطب إلى رجل أختَه. فذكر أنها قد كانت أحدثت. فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فضربه، أو كاد يضربُه. ثم قال: مالك وللخبر؟»[2].

هذا الخبر يعرض علينا تصرّفين متقابلين: أحدهما تصرف رجل يشهّر بأخته لدى خاطبها، صوناً له من الارتباط بما يكره والوقوع فيما يحذر، معتبراً ذلك من الخلال الكريمة التي يأمر بها الشرع، وثانيهما التصرّف المقابل له تصرّف عمر بن الخطاب، الوقّاف عند أحكام الشرع الذي غَضب على الأول أشدّ الغضب وضربه أو كاد أو عزم على ضربه تأديباً له لتصرّفه تصرّفاً غير شرعي بما قام به.

ولتحرير الوجه الفقهي في هذه القضية يلفت المؤلف النظر إلى زجر رسول الله ﷺ رجلاً أخبر بزنىٰ رجل مسلم. فقال: هلا سترته بردائك؟ ويقتضي هذا بدون شك تحقيق مقصد شرعي سامٍ، يتمثّل في ستر المسلم فيما زلّ فيه من المعاصي ما لم يُخش من ذلك ضرر

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **كشف المغطى**: ٢٣٧.
(٢) ٢٨ كتاب النكاح، ٢٢ باب جامع النكاح، ٥٣ .طَ: ٢/٥٤٧.

على الأمة. قال ﷺ: «فمن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة».

ومن هذا التقرير تتضح لنا عناية المؤلف بالمقاصد الشرعية، واهتمامه بها، وترتيبه الأحكام عليها. فالستر على المسلم فيه مصالح كثيرة تجلب منفعة أو تدرأ ضرراً. فممَّا تجلبه من المصالح: إبعاد المقترف للذنب عن استخفاف الناس به وكراهيتهم له. وأن من حَصَلت منه المعصية على وجه الفلتة إذا ستر أمره بقي له من وقاية مروءته ما يصدّه عن معاودة الوقوع في ذلك الإثم. ومن المفاسد التي يدرؤها الأخذ باعتبار مصلحة الستر على المسلم فيما حصل منه واجباً بل محمدة، إن في التسميع بالمعاصي مظنّة قصد التشويه به بالذنب، وأنه بإشاعة المعاصي يسهل أمرها على متجنّيها. وهو مما جاء التحذير منه، والتهديد عليه في الذكر الحكيم بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾[1]، كما أن التشهير يحدث عداوة بين المشهِّر والمشهَّر به. وهذا ينافي مقصد الإسلام من دوام الألفة والمحبة بين المسلمين.

ويساير الإمام نصّ الحديث، فيذكر أن ما حصل من الأول من سوء التصرّف كان ممّا لا منفعة فيه للخاطب، وأنّه بسبب ذنب مضى، وليس هو عيباً بالخلقة كعيوب الأبدان والأخلاق، مِن مرض أو جنون أو حماقة، يجب الإعلام به لتجنيب الخاطب الغرر، على أن النصيحة لا تكون من ولي المرأة، فإن في مثل هذه مضاعفة لسوء التصرّف الذي يشير إليه الفقعسي الحماسي:

رأيت مواليَّ الأُلَى يخذلونني على حدثان الدهر إذ يتقلَّب

---

(١) النور: ٣٩.

ومن أجل التبغيض في مثل هذه الفعلة ورد بآخر الحديث الاستفهام الإنكاري من الخليفة الراشد عمر: مالك وللخبر؟[1].

* * *

٦ ـ قال عمر: «فليبع كيف شاء الله، وليمسك كيف شاء الله» ووقع فيه: «وإما أن تَرفَع من سُوقنا»[2].

وفي التعليق على هذين الحديثين بيان للأول: أي كيف شاء الله له، بمعنى كيفما تيسّر له.

وتصحيح للثاني أساسه ضبط صيغة الحديث الثاني: أن تَرفَع من سوقنا، بفتح التاء الفوقية والفاء من نفس الكلمة. قال الشيخ ابن عاشور: ولا يصحّ ضم الفوقية، لأن حاطباً لم يكن ملازماً للسوق. وأيّد هذا بأن هذه هي الرواية التي وقف عليها في نسختين صحيحتين. وأكّد هذا بما وقع في قصّة حاطب من قول عمر له: وإلا فارفع من سوقنا. وهي الرواية المنقولة عن عيسى بن دينار، نقلها عنه ابن أبي الخصال. قال: كان حاطب يبيع من زبيبه بأقل ممّا يبيعه به أهل السوق. فقال له عمر: إمّا أن تبيع كما يبيع الناس، وإلا فارفع من سوقنا. ومن رواية أخرى قال عمر: حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيباً. وهم إذا وضعوا بجنبك اعتبروا بسعرك، فإمّا أن تَرفَع في السعر، وإمّا أن تُدخل زبيبك البيتَ فتبيعه كيف شئت. وتمام هذه الرواية أن عمر بن الخطاب أتى حاطباً في داره. فقال: إن الذي قلت لك ليس بعزيمة ولا قضاء، إنّما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد. فبع كيف شئت[3].

* * *

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **كشف المغطّى**: ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

(٢) ٣١ كتاب البيوع، ٢٤ باب الحكرة والتربص، ح٥٦، ٥٧ **.طَ**: ٢/ ٦٥١.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **كشف المغطّى**: ٢٧٦.

٧ ـ بلغ مالكاً أن رسول الله ﷺ: «نهى عن بيع وسلف». قال مالك: ولا بأس أن يشتري الثوب من الكتان أو الشطوي أو القصبي بالأثواب[١].

التعليق هنا لا يتصل بنوع الحديث ولا بمتنه، وإنما هو منصبٌّ على الجملة من تفسير مالك التي أوردها إثره.

أجرى المؤلف أولاً مقارنة بين رواية يحيى وبين رواية ابن وضاح في نقل كلام مالك. فاقتران الشطوي بلفظ «أو» أو بحرف العطف «و» ثابت في رواية يحيى، غير وارد عند ابن وضّاح. وعند ابن عبد البرّ في الحاشية «الواو» خطأ لم تقع لغير يحيى.

ويرى الإمام الأكبر أن الشطوي وما عطف عليه أصناف من الكتان، فلا وجه لعطف أولها على الكتان بأو ولا بالواو لأن الكتان نوعها. أما بقية الأصناف المذكورة بعد فإثبات «أو» فيها متعين.

ثم أضاف رحمه الله، إلى ما ذكر من أنواع الكتان، القوهيَّ نسبة إلى قُوهستان بلد بكرمان، وأصله كوه ستان. فكوه جبل، وستان المكان، بمعنى بلد الجبال. والقُوهي ثوب أبيض ينسج بقوهستان. ورد في شعر نُصَيْب:

سُوِّدْتُ فلم أملك سوادي، وتحته قميص من القوهيِّ بيض بنائقه[٢]

* * *

٨ ـ عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: «المتبايعان كل

---

(١) ٣١ كتاب البيوع، ٣٠ باب السلف وبيع العروض بعضها ببعض، ٦٩ **طَ**: ٢/ ٦٥٧.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **الكشف**: ٢٧٨.

واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيعَ الخيار». قال مالك: وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به[1].

موقف معلن فيه عن رفض العمل بهذا الحديث المروي عن ابن عمر وابن حزام، من طرف الإمام مالك. لذا أعقبه رحمه الله بقوله في **موطئه**: ليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به. وقد سبق لنا الحديث عن هذه المسألة في بداية فصل احتياج الفقيه إلى معرفة المقاصد الشرعية[2].

وأشار رحمه الله إلى وقوع الخلاف في هذه المسألة بين الفقهاء كما فصّل فيها القول ابن العربي في **القبس**[3].

والمهمّ الذي نبّه إليه الشيخ رحمه الله في كتابه: أنه لم يجد فيمن عَمَد إلى تحرير المذهب من قام ببيان المراد من قول الإمام مالك: ليس لهذا عندنا حد محدود... إلا كلمة لابن العربي، قال: هي إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط الخيار ومدة مجهولة لبطل إجماعاً. وكيف يثبت حكم بالشرع بما لا يجوز شرطاً في الشرع. وهذا شيء لا يتفطّن إليه إلا مثل مالك. قال الشيخ ابن عاشور: وجد الإمام محمَل الحديث غير بيّن، لأن المجلس لا ينضبط. وشأن التشريع في الحقوق أن يكون مضبوطاً، لتتمكن للمتعاملين المطالبة بالحقوق، ويتيسر للقضاة فصل القضاء. ويضيف بعد هذا: إن الحديث من غير ضبط يجعله مانعاً من الاستفادة منه، لكونه مجملاً لم يصحبه ما يبيّنه، ولا أمر معمول به، كما قال مالك.

---

(١) ٣١ كتاب البيوع، ٣٨ باب الخيار، ٧٩ .طَ: ٢/ ٦٣١.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ٣/ ٤٣.

(٣) ابن العربي. **القبس**: ٢/ ٨٤٤ ـ ٨٤٥.

ويختم تقريره هذا بقوله: إن الأدلة المجملة لا تكون أدلة تفقّه، فيجب التوقّف والرجوع إلى القواعد الشرعية، إذ الأصل في البيوع الانضباط وطرح الغرر(١).

* * *

٩ ـ عن يحيى بن سعيد أن عمر بن الخطاب كان يأكل خبزاً بسمن. فدعا رجلاً من أهل البادية فجعل يأكل ويتّبع باللقمة وضَر الصحفة. فقال عمر: كأنك مقفر! فقال: والله ما أكلت سمناً ولا لُكْتُ أكلاً به منذ كذا وكذا. فقال عمر: لا آكل السمن حتى يَحيا الناسُ من أول ما يَحْيَوْن(٢).

ويحتاج هذا الحديث إلى تحقيق روايته، وبيان وجوهها في الجزأين. وهذا ما عُني به صاحب **الكشف** ضابطاً ومقارناً:

وَرَد الجزء الأول منه في المشهور من الروايات بلفظ: ولا رأيت آكلاً به، وبذلك يكون مناسباً لرواية الجزء الثاني بصيغة: لا آكل السمن حتى يَحيَا الناس.

والرواية الثانية: ولا رأيت أُكْلاً به، بضم همزة أُكْل، بمعنى: ولا رأيت طبيخاً بالسمن. وهي دون الرواية الأولى.

والرواية الثالثة ـ وهي الأخيرة في الرتبة ـ: ولا لُكْتُ أكلاً به، يعني أنه ما أكل سمناً محضاً، ولا مضغ طعاماً مأدوماً بالسمن.

وورد الجزء الثاني من الحديث بصيغة قول عمر: لا آكل

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **كشف المغطّى**: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) ٤٩ كتاب صفة النبي ﷺ، ١٠ باب جامع ما جاء في الطعام والشراب، ٢٩ **ط**: ٢/٩٣٢؛ موطأ الليثي. دار النفائس: ٦٦٧، ١٦٩٠.

السمن حتى يُحيا الناس من أول ما يُحيون. وفيه روايات ثلاثة أيضاً:

الأولى: بضم الياء الأولى في الفعلين، وبكسر الثانية في (يُحيِي) وضمها في (يُحْيُون):

حتى يُحيِي الناس من أوّل ما يُحيُون.

الثانية: بفتح الياء الأولى والياء الثانية في الفعلين:

حتى يَحيَا الناس من أول ما يَحيَون.

وبالضبط الأول وردت في أصل ابن أبي الخصال، وكذا عند الطلمنكي وعند أبي علي الصدفي.

الثالثة: بضم الياء الأولى في الفعلين وفتح الياء الثانية فيهما:

حتى يُحيَى الناس من أول ما يُحيَونَ.

هكذا ضبطها أبو عمر بن عبد البر، وأبو الوليد الوقشي.

واختار الوقشي في الفعل الأول (يُحيِي) بضم الياء الأولى وكسر الثانية فاختار في الفعل الوجه الأول.

ويتقرر ببيان ما ذكر هنا من الأوجه:

أن يكون مِنْ (أحيا) يقال: أحيا القومُ إذا حَيِيَتْ ماشيتُهم أو صاروا في الحيا، أي الخصب. كذا في **القاموس**. أي مشتقاً من الحَيىٰ بالقصر وهو المطر. وقال ابن السيد البطليوسي: أحيا الناس يُحيُون، إذا حييت أموالهم وأخصبوا، على حدِّ قولهم: أَهْزَلَ الناسُ، فهم مُهزِلون إذا أجدبوا فهزلت أموالهم. ونبّه الشيخ رحمه الله على أن هذا الوجه هو الذي رجّحه أكثر الرواة **للموطأ** وهو الأظهر عربيّة.

ويكون من حَيِيَ الناس إذا صاروا أحياء، بمعنى رجعوا إلى

حالة الشِّبع، على تشبيه الجدب والجوع بالموت، وتشبيه الشبع والخصب بالحياة على نحو قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾.

قال ابن السيد في شرح مشكل **الموطأ**: والفقهاء يروونه يَحيا ويَحيَون بفتح الياءين في الفعلين. وهذا الوجه دون الأول.

أو يكون يُحيَى ويُحيَون، بضم الياءَيْن الأولين في الفعلين، وفتح الثانيتين فيهما على أنه مبني للمجهول. وهذا أضعف الوجوه[1].

* * *

١٠ ـ عن عطاء بن يسار أن رسول الله ﷺ قال: «من وقاه الله شر اثنتين ولج الجنة». فقال رجل: يا رسول الله لا تخبرنا؟ فسكت رسول الله ﷺ. ثم عاد رسول الله ﷺ فقال مثل مقالته الأولى. فقال له رجل: لا تخبرنا يا رسول الله. فسكت رسول الله ﷺ. ثم قال رسول الله ﷺ مثل ذلك أيضاً. فقال الرجل: لا تخبرنا يا رسول الله. ثم قال رسول الله ﷺ مثل ذلك أيضاً. ثم ذهب الرجل يقول مثل مقالته الأولى. فأسكته رجل إلى جنبه. فقال رسول الله ﷺ: «من وقاه الله شرّ اثنتين دخل الجنة: ما بين لحييه وما بين رجليه، ما بين لحييه وما بين رجليه، ما بين لحييه وما بين رجليه»[2].

هذا الحديث من باب تقديم العلم وعرضه، أو من باب النّصيحة، أو من باب التبشير والترغيب، والظاهرة التي يتجلّى فيها هذا الخبر أنه لم يكن حديثاً يروى فحسب، أو كلاماً ينقل، ولكنه

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **الكشف**: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) ٥٦ كتاب الكلام، ٥ باب ما جاء فيما يخاف من اللسان، ١١. طَ: ٢/ ٩٨٧.

حوار وتجاوب بين الرسول ﷺ وصحابته، وحِرْصٌ من النبي ﷺ على الإبلاغ، ومن أهل مجلسه على التحمّل. وتعمُّق الإمام الأكبر في بيان وجوه معانيه وأسراره متولدٌ بدون شك من وقوفه على الروايتين الواردتين فيه.

فيحيى بن يحيى الليثي وابن القاسم روياه بلفظ: «لا تخبرنا»، بصيغة النهي. ورواه عبد الله بن مسلمة القعنبي بلفظ «ألا» التي للعرض. وقال: ألا تخبرنا، بزيادة الهمزة على «لا» في الرواية الأولى.

ويترتب على هذا الاختلاف في الرواية اختلاف في المعنى، وحصول تأويلات لضبط دلالته، وسبب داع إلى الترجيح بين الروايتين المختلفتين أو الجمع بينهما، وهذا الاهتمام بلفظ الحديث ومتنه يكشف عن إرادة قوية وعزم شديد على تتبّع الآثار النبويّة، ودقّة فهمها، وجودة تقديمها، وضرب المثل في حُسن الدراية.

يقول الشيخ ابن عاشور: ففي رواية يحيى وابن القاسم أشكل على الشارِحين موقع لفظ «لا تخبرنا» في الرواية الأولى، فتأوّله المتأوّلون. وذهب الباجي في **المنتقى** إلى أن الرجل أراد أن تتسابق أفهام الحاضرين، اجتهاداً منهم، إلى تعيين هذين الاثنين. وهذا أقرب ما ورد من التآويل. وليس في حكاية الراوي ما يؤذن بأن رسول الله ﷺ أراد اختبارَ فهمِ أصحابه، فيكون لفظ «لا تخبرنا» ما اقتضاه الكلام، ولأن الخبر متعلق بأمر الآخرة، وهو مما لا مجال للعقول في تعيينه.

وفي رواية القعنبي: «ألا تخبرنا» وهي أقرب الروايات. فهي تقتضي أن رسول الله ﷺ قال ذلك وسكت قليلاً أو اشتغل بشيء. فقال ذلك أربع مرات.

وترجِّح روايةَ القعنبي خمسة أمور:

أولها: أن من شأن أهل مجلس رسول الله ﷺ الحرصَ على الاستفادة. واحتمال ـ كون المراد اختبار تنبّههم ـ لم يحك الراوي ما يقتضيه.

ثانيها: أن المقام مقام تبشير وترغيب. فلا يظنّ أنّ الرجل قال: «لا تخبرنا» بسبب ما تأوّله ابن حبيب فيما حكاه الزرقاني عن الباجي عنه.

ثالثها: أن السكوت من رسول الله ﷺ في كلّ مرّة كان بقصد التشويق للخبر.

رابعها: أن سكوت بقية الحاضرين عن الرجل بينهم في مراجعته دليل على أن هذا الرجل كان سائلاً عمّا فيه رغبة جميعهم.

خامسها: أن رجلاً بجنب السائل أسكته خشية أن يكون فيما يفعله إلحاح لا يتناسب ووقت اختيار الرسول الإعلام بذلك.

أما وجه الجمع بين الروايتين فيكون بسبب تحديث الراوي بقول أحد الحضور في المجلس، فحدّث الراوي بقول هذا مرّة، وبقول الآخر مرّة أخرى، فتكون كلتا الروايتين مما حدّث به مالك أو زيد بن أسلم أو عطاء[1].

الكتاب الثاني: النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.

هذا الكتاب هو صنو **كشف المغطّى** في نوعه ونهجه ومادته

(١) **كشف المغطَّى**: ٣٧٧ ـ ٣٧٩.

ومسائله. ولئن كان **الكشف** تعليقات وإفادات بعد مراجعات وتحقيقات **لموطأ** الإمام مالك، فإن الثاني مثله تعليقات وإفادات هي نتيجة لمراجعات وتحقيقات قام بها المؤلف في كتاب **الجامع الصحيح** للإمام البخاري.

وهذان الكتابان، **الموطأ** و**الجامع الصحيح**، أكثر كتب السنة انتشاراً، وخاصة في البلاد المغربية بين الشيوخ والطلاب بجامع الزيتونة، وبين الفقهاء والمتعلمين بجامع القرويين.

والأول منهما فيه، مع ما دوّن به من أحاديث صحيحة: فقهٌ وأحكام وفتاوى. فهو الأصل الذي تخرّج عليه المالكية في مختلف الديار، بجانب ما يروونه من مسائل تضمّنتها **المدوّنة** المروية عن ابن القاسم عن الإمام مالك.

والثاني: هو أهم كتب **الصحاح**، وأولها بين المحدّثين تكوّنت به كما تكوّنت بنظيره مدرسة علمية معروفة المعالم، ملموسة النتائج.

وفي تمهيده أو خطبته بعد حمد الله مستحِق الحمد ووليِّه، جماعُ ما أراد المؤلف الإشارة إليه بطريقة موجزة وملهمة. وتلك هي خاصية الكتابين.

عرّف الإمام فيها **بصحيح البخاري** مشيداً ومنوّهاً، واصفاً عناية علماء المسلمين به بقوله: «وقد انصرفَتْ عناية علمائنا إلى إيضاح معانيه، ومتابعة أغراضه، انصرافاً لا يعرف له نظير فيما صرفوا إليه الهمة من غيره حتى أغنوا الناظر، وشرحوا الخاطر، وعقدوا للعلم الأواصر. ولم يكن ما وضعه الإمام الأكبر بتأليفه هذا بقصد المسابقة أو المعارضة للشراح المتقدّمين، ولكنها آراء تخطر وملاحظات تظهر، وهو ماضٍ في رواية **الصحيح**، فتستوقف طَرَف الطَّرْف، وتستحث بياناً لذلك الحرف.

فرأى صاحب التعليق تدوين ما حضره من خواطر بلمحات تدل الأريب، ولا يحار في توسّعها الرأي المصيب، تفادياً من التطويل، وإبقاء على الناظر صاحب الرأي الأصيل. وكانت طريقته في **النظر الفسيح** اجتناب تكرار التعاليق التي دوّنها في **كشفه**، ووضع الأحاديث والتعليقات مواضعها فيما تكرر وروده من ذلك في كتاب **الجامع**.

فهو يتولّى الحديث بالشرح والتحرير في الباب الذي تتضمَّنُ معناه ترجمتُه، أو فيما هو مَظِنة لذكره فيه. ولا ينسى في آخر ديباجة الكتاب تقدير ما وقف عليه من الفوائد في كتاب **المشارق** لعياض وتضمين قدر منها في تقريراته. ثم هو بحكم تتبعه لكتب **الجامع** وأبوابه يجري على نسقه ولا يخالف ترتيبه. ويذكر ما يعنّ له من المسائل في محالها منه.

وإذا كانت جملة أحاديث البخاري قد بلغت نحواً من ٢٧٦١ من الأحاديث الموصولة من غير المكررات والشواهد، فإن **النظر الفسيح** قد توقّف فيه المؤلف عند ستة وعشرين وأربعمائة موضع. اخترنا منها، للتعرّف على إفادته وتحريراته وضبطه وتقريراته، عشرة مواضع اعتبرناها كفيلة بتصوير طريقته. وقد وردت هذه المسائل في أحاديث عرضت فيها أو دلت عليها الموضوعات التي أراد الشيخ الوقوف عندها:

* **الأول**: المقدمة التي وضعها المؤلف بين يدي كتاب التفسير.

* **الثاني**: من كتاب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ.

* **الثالث**: من باب كتابة الإمام للناس من كتاب الجهاد والسير.

* **الرابع**: هي أحاديث باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلَّفة قلوبهم.

* **الخامس**: حديث باب ما لقي النبي ﷺ وأصحابه من المشركين بمكة.

* **السادس**: الحجر.

* **السابع**: باب ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾.

* **الثامن**: حديث عائشة في باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها.

* **التاسع**: حديث أفضل الذِّكر.

* **العاشر**: فيما يكره من كثرة السؤال.

* * *

الأول: مقدمة كتاب التفسير في البخاري:

وما ذكره المؤلف في بداية كتاب التفسير ليس تعليقاً أو بياناً، أو تحديد رواية أو مقارنة بين وجوه رواية، لذا أكتفِي بالإشارة إلى أن المؤلف أراد لشرف الموضوع أن يحدّد طريقةَ البخاري واصطلاحاتِه ومصادرَه وبعضَ روايات القراء لبعض الآي إرشاداً للقارئ وتنبيهاً للناظر. ونصُّ ما أورده في هذا المقام: اصطلح البخاري رحمه الله في كتاب التفسير على أن يخرج في تفسير كل سورة ما صحّ عن النبي ﷺ والسلف من معاني بعض الآيات، أو من أحكامها، أو نسخها، أو من أسباب نزولها.

وربما افتتح كل سورة بتفسير غريب كلماتِها على حسب القراءة التي كان يقرأ بها البخاري، وهي قراءة عاصم بن أبي النجود. فهو

لا يذكر قراءة غيره إلا قليلاً، ولا يلتزم في ترتيب كلمات القرآن مواقعها من الآي.

وقد اعتمد في تفسير غريب اللغة على أقوال ابن عباس ومجاهد وقتادة وأبي عبيدة معمر بن المثنى البصري اللغوي. وكل ما لم يعزُهُ فهو عن ابن عباس. ولذلك يكثر أن يقول: وقال غيره؛ من غير أن يتقدم ذكر ابن عباس.

كما اعتمد في تفسير المعاني على ما يروى عن ابن عباس غالباً من رواية السدّي وعطاء وعلي بن أبي طلحة. ولم يتقصَّ القراءات، ولا ذكر الاختلاف بين القراء إلا نادراً[(١)].

* * *

الثاني: حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة. ومنه: قول خديجة لرسول الله ﷺ: كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكَلَّ، وتُكسب المعدوم، وتُقري الضيف، وتُعين على نوائب الحق... الحديث[(٢)].

موضع النظر والتعليق في هذا الحديث جملة: «وتُعِين على نوائب الحق». يذكر المؤلف أنه لم يرد لها بيان شافٍ في شروح الصحيحين، وفي كتب غريب الحديث واللغة، وإنما هو بيان معنى النوائب والاقتصار عليه، دون ذكر لمعاني الحق، وللمناسب منها لهذا المقام، ومن غير التفات إلى إضافة النوائب إلى الحق أو شرح لذلك.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **النظر الفسيح**: ٢١٢.

(٢) ١ كتاب بدء الوحي ١ باب، ٣: خَ: ١/٣.

وقبل أن يتدارك الأنقَاص التي ربّما احتاج إليها القارئ لِمَتْن البخاري أو الدارس لكتاب **الصحيح**، ذكر أن جملة: «وتُعين على نوائب الحق» مما جرى مجرى الأمثال في كلام العرب، يدل على هذا نظمها على إيجاز بالغ شأنَ الأمثال، وذكر ورودها على لسان ابن الدَّغُنَّة في حديث عائشة، قال يخاطب أبا بكر: إن مثلك لا يَخرج ولا يُخرج، فإنك تُكسب المعدوم، وتصل الرحم، وتحمل الكَلَّ، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق[1].

والحق هنا ضد الباطل، والمراد من النوائب المعنى الاسمي دون الوصفي. وإضافة النوائب إلى الحق من باب الإضافة المحضة. وعدّى لفظ الإعانة بعلى لإفادة الاستعلاء، وهو استعلاء مجازي. واسم النوائب يشعر بحوادث انتابت وجدّت. وبعد التمثيل لها بجملة من الصور قال: والتقدير: وتعينُ صاحب الحق على تحصيل حقِّه لمن عليه في نوازل الحقّ وتحصيله عند نوائبه[2].

* * *

الثالث: حديث حذيفة رضي الله عنه. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «اكتبوا لي من تلفّظ بالإسلام من الناس». فكتبنا له ألفاً وخمسمائة رجل. فقلنا: نخاف ونحن ألف وخمسمائة. فلقد رأيتُنا ابتلينا حتى إن الرجل ليصلي وحده وهو خائف[3].

توقَّفَ الإمام عند خمسة أغراض في هذا الحديث:

---

(1) خَ: ٣٩ كتاب الكفالة، ٤ باب جوار أبي بكر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعقده. ٣/ ٥٨.

(2) **النظر الفسيح**: ٨ ـ ٩.

(3) خَ: ٥٦ كتاب الجهاد والسير، ١٨١ باب كتابة الإمام الناسي، ح١: ٤/ ٣٤.

الغرض الأول: حصر عدد المسلمين؛ أي ما ينبغي أن تشتمل عليه القوائم. وقد أوضح ذلك بقوله: طلب النبي ﷺ من الناس أن يكتبوا له جميع المسلمين من الرجال الذين بالمدينة خاصة دون الأعراب النازلين حولها، فأخرج بذلك النساء، مستدلاً على رأيه هذا بأدلة كثيرة مقنعة.

الغرض الثاني: الإشارة إلى أن المقصود عدُّ من كان من المسلمين في وقعة الخندق داخل المدينة، فإنّ جميعهم كان في الجيش يدافع عن المدينة.

الغرض الثالث: الإشارة إلى هول هذه الوقعة. وما مسّ فيها المؤمنين من أهوال. قال تعالى: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ﴿١٠﴾ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾[1].

الغرض الرابع: التنبيه على اختلاف راوييْ حديث حذيفة عن الأعمش في عدد المسلمين بالمدينة يومئذٍ. والظاهر أن سفيان عدّ جميع من تلفّظ بالإسلام، وعدّ أبو حمزة المقاتلة من المسلمين دون غيرهم.

الغرض الخامس: بيان مقالة حذيفة: فلقد رأيتُنا ابتلينا، فهذا منه إشارة إلى ما كان من فتنة أهل مصر حين نزلوا المدينة في عهد عثمان ناقمين عليه. ونبّه الشيخ رحمه الله إلى أن شراح **الصحيح** افترضوا احتمالات غير واضحة لا بأس من الرجوع إليها[2].

* * *

(١) الأحزاب: ١٠، ١١.

(٢) **النظر الفسيح**: ١٢٥ ـ ١٢٦.

الرابع: حديث أنس ﷺ. قال رسول الله ﷺ للأنصار: «إنكم سترون بعدي أَثَرَةً وأموراً تنكرونها». وقال عبد الله بن زيد: قال النبي ﷺ: «اصبروا حتى تلقوني على الحوض»[1].

اشتمل هذا الباب على ستة أحاديث، هذا أقصرها، وتعدّدت محامله بالنظر إلى طرفيه أوله وآخره. ومورده، كما يدل عليه عنوان الباب، أن الأنصار رضوا على أن أعطى رسول الله رجالاً من قريش من فيء هوازن، غير أن فريقاً من حدثانهم كرهوا ذلك، ثم تبيّنوا الحق فآبُوا إلى الله ورسوله ورضوا بما فعله. وهذا الذي أعطاه الرسول ﷺ تألفاً لقريش كان من قسمه الخاص به، وهو خُمس الخُمس، كما يرى ذلك الإمامان مالك والشافعي.

ولو كان من أصل الغنيمة لاستأذن الرسول المسلمين فيما هو من ملكهم، وراجع السهم. ونفل رسول الله ﷺ رؤساء القبائل والعشائر جائز، لما فيه من تقوية الإسلام وشوكته وأهله، وما فعله من ذلك لم يكن عبثاً ولا قدّره سدى بل هو عينُ المصلحة والحكمة والعدل والرحمة. وهذه الأثرة الأولى التي رضيها الأنصار غير طامعين من ورائها في شيء، ولكنه الإخلاص لله ورسوله ودينه، فاقتضت من الرسول أن يُوصيهم بالصبر على الدوام فيما يقضيه الله ورسوله.

وقد اختُلف في الأثرة الثانية على أقوال، أظهرها أنها الخلافة آثر بها قريشاً، ووردت بذلك السنة، وادَّعاها كبار الصحابة يوم السقيفة، فلم يتردَّدوا في ذلك لكونها حقاً وليست من الباطل. فالصبر على ذلك صبر واجب، له دخل في الوفاء للدين والإخلاص لله ولرسوله.

---

(١) خَ: ٩٣ كتاب الفتن، ٢ باب قول النبي ﷺ: سترون بعدي أموراً تنكرونها. ح٢: ٨/ ٨٧.

وقيل: ورد الحديث إيصاء من الرسول ﷺ للأنصار بالصبر على الجور إن نزل بهم حرمانٌ من حقوقهم، وهذا صبر غير واجب. وقد ذيّل الإمام الأكبر نصَّ هذا الحديث بما نقله عن أنس من قوله: «فلم نصبر». ولعل في هذا إشارة إلى ما كان بين الأنصار ويزيد بن معاوية من نزاع كانت عاقبته وقعة الحرّة.

ولم يترك المؤلف هذا الفهم بدون نقاش. فقال: إن أنساً أخذ بعموم الأمر في قوله ﷺ: «فاصبروا» على وجه الاحتياط. وهذا لا يصحّ، لكون الفعل لا عموم له، ولأن لفظ «أثرة» نكرة واردة في سياق الإثبات فلا تفيد عموماً، فالحمل على هذا حمل بعيد، ولا يعدُّ الأنصار مخالفين لما أمرهم به الرسول ﷺ.

ويمضي بعد هذا مؤكِّداً لمعنى الأثرة الثانية بأن القصد منها تخصيص المهاجرين بولاية الأمر من بعده. يشهد لذلك ما ورد من زيادة في حديث أنس في باب مناقب الأنصار: «قال: دعا النبي الأنصار إلى أن يُقْطِعَ لهم البحرين. فقالوا: لا، إلَّا أن تُقْطِعَ لإخواننا المهاجرين مثله. قال: إما لا، فاصبروا حتى تلقوني، فإنه سيصيبكم بعدي أثرة»[1]. وكان في ذلك منهم تعلق بما وصفهم به القرآن. فحرصوا على أن لا يُؤثَروا على المهاجرين بمزية. فجاء الحديث تذكيراً بمنقبتهم هذه خشية أن تحملهم الأنفة على منازعة المهاجرين فيما آثرهم الله به من ولاية الأمر بعد الرسول ﷺ[2].

* * *

(١) ٦٣ كتاب مناقب الأنصار، ٨ باب قول النبي للأنصار: اصبروا حتى تلقوني على الحوض، الحديث الثالث. خَ: ٤/ ٢٢٥.
(٢) **النظر الفسيح**: ١٢٩ ـ ١٣١.

الخامس: باب ما لقي النبي ﷺ من المشركين بمكة.

«ثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا جرير، عن منصور، ني سعيد بن جبير قال: ني الحكم، عن سعيد قال: أمرني عبد الرحمٰن بن أبزى قال: سل ابن عباس عن هاتين الآيتين ما أمرهما؟ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾. فسألت ابن عباس فقال: لما أنزلت التي في الفرقان قال مشركو أهل مكة: فقد قَتَلنا النفس التي حرّم الله، ودعونا مع الله إلٰهاً آخر، وقد أتينا الفواحش، فأنزل الله ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ ...﴾ الآية. فهذا لأولئك، وأما التي في النساء: الرجل إذا عرف الإسلام وشرائعه ثم قَتَلَ فجزاؤه جهنم خالداً فيها. فذكرته لمجاهد فقال: إلا من ندم»[1].

وتوقف الشيخ رحمه الله في هذا الحديث عند نقط ثلاث: تحقيق نسبة الآية الأولى، ووجه إدراج هذا الحديث بين أحاديث الباب، وتأويل ابن عباس للآية الثانية مع ما اقتضاه ذلك من تكلف عند القول في الآية الأولى.

أما أولاً: فقد سها الراوي في هذا الخبر إذ أورد فيه ذكر آيتين سأل عنهما ابنَ عباس: الأولى من سورة الفرقان، والثانية من سورة النساء. فجعل آية الفرقان: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾[2]. وهي من سورة الإسراء لا من سورة الفرقان. وهي غير مقترنة بذكر التوبة، فليست المسؤولَ عنها، إذ لا تعارض بينها وبين آية النساء، وإنما التي هي من الفرقان فقوله سبحانه:

---

(١) ٦٣ كتاب مناقب الأنصار، ٣٩ باب ما لقي النبي ﷺ وأصحابه من مشركي مكة، ح٤. خ: ٤/ ٢٣٩.

(٢) الإسراء: ٣٣.

﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾[1].

وأما ثانياً: فقول المشركين: «فقد قتلنا» قصدوا به إفحام النبي ﷺ حتى يكفّ عن دعوتهم إلى الإسلام. وقد كانوا في الجاهلية مشركين ومجرمين بما ارتكبوا من الفواحش، وهو ما استوجب خلودهم في النار. فلا داعي إذن لدعوتهم إلى الإسلام. وبهذا يظهر إيراد هذا الخبر في هذا الباب لما يؤذن به قولهم من إيذائهم للرسول وقتلهم وتعذيبهم للمساكين، وهو ما كان يجبّه الإسلام لو أنهم آمنوا واستجابوا للداعي.

وأما ثالثاً: فنقل سعيد بن جبير تأويلَ ابن عباس لقوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ من الشرك وما معه بالدخول في الإسلام. فقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ عنه، استغناء عن مجموع الجمل المذكورة قبله، وأن المهم قصد التوبة من الشرك، وما ذكر من الفواحش معه إنما ورد من أجل التشويه والتقبيح، فالاستثناء على هذا للمجموع لا للجميع. وهذا التأويل بعيد لأنه ينبغي أن يَرجع إليها جميعها أي إلى مدلول كل جملة منها. فإنّ كل واحد من الأوصاف مقصود بالذم ومرفوع بالتوبة. وإنّما أوكل ابن عباس آية الفرقان بهذا الوجه لحمله آية قتل النفس من سورة النساء على ظاهرها، وجعلها أصلاً في عدم قبول توبة قاتل النفس. فألجأ ذلك إلى تأويل ما يعارضها، وهو قول شاذ، لعموم جريانه على إجماع المسلمين في قبول التوبة في سائر

---

(١) الفرقان: ٦٨ ـ ٧٠.

المعاصي. وقد أنكر هذا التأويل مجاهد حين تتبع تفسير آية النساء: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[1] بأن الرجل إذا عرف الإسلام وشرائعه ثم قتل فجزاؤه جهنم خالداً فيها، فقال معقباً عليه: إلا من ندم[2].

* * *

السادس: ١ ـ ثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر قال: «لمّا مرّ النبي ﷺ بالحِجر قال: لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم أن يصيبكم ما أصابهم إلا أن تكونوا باكين. ثم قنع رأسه وأسرع السير حتى أجاز الوادي»[3].

٢ ـ ثنا ابن بكير، عن مالك، عن عبد الله بن عمر، عن عمر: «أن رسول الله ﷺ قال لأصحاب الحِجر: لا تدخلوا على هؤلاء القوم (المعذَّبين) إلا أن تكونوا باكين، فلا تدخلوا عليهم أن يصيبكم مثل ما أصابهم»[4].

٣ ـ ثنا محمد، أخبرنا عبد الله بن المبارك، عن معمر، عن الزهري قال: أخبرني سالم بن عبد الله عن أبيه: «أن النبي ﷺ لما مرّ بالحِجر: قال: لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أن يصيبكم ما أصابهم، ثم تقنَّع بردائه وهو على الرحل»[5].

٤ ـ ثنا إبراهيم بن المنذر، ثنا معن، ني مالك، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر: «أن رسول الله ﷺ قال لأصحاب

---

(١) النساء: ٩٣. (٢) **النظر الفسيح**: ١٦٧.

(٣) ٦٤ كتاب المغازي، ٨٠ باب نزول النبي ﷺ الحجر. خَ: ٥/ ١٣٥.

(٤) ٦٤ كتاب المغازي، ٨٠ باب نزول النبي ﷺ الحجر. خَ: ٥/ ١٣٥.

(٥) ٦٠ كتاب الأنبياء، ١٧ «باب وإلى ثمود أخاهم صالحاً»، ح٤. خَ: ٤/ ١٢١.

الحِجر: لا تدخلوا على هؤلاء القوم إلا أن تكونوا باكين. فإن لم تكونوا باكين فلا تدخلوا عليهم أن يصيبكم مثل ما أصابهم»[1].

جمع المؤلف، في تعليقه على حديث باب نزول النبي ﷺ الحجر، جملة من روايات الحديث، رتبها على فقرتين:

الفقرة الأولى: تتناول روايةَ عبد الرزاق ورواية يحيى بن بكير، ورواية عبد الله بن المبارك.

والفقرة الثانية: مقصورة على رواية واحدة له هي رواية معن.

وتعرض الشيخ رحمه الله في الفقرة الأولى إلى ثلاث مسائل، الأولى ما يلاحظ في الروايات الثلاث من تقديم وتأخير لبعض ألفاظه على بعض، والثانية في تحرير القول في معنى النهي عن دخول الحجر ووجهه، الثالثة تأويل آخر للحديث.

المسألة الأولى: في بيان موقع «باكين» في رواية عبد الرزاق لحديث الباب. قال: «أن يصيبكم ما أصابهم إلا أن تكونوا باكين». والظاهر أن جملة «أن يصيبكم» مقدمة من تأخير وذلك للاهتمام، وأن محلَّها التأخير عن باكين لأن «أن يصيبكم» متعلق بباكين، والمتعلق به مقدم. وتشهد لهذا الروايات الثلاثُ الأخرى للحديث. ففي رواية يحيى بن بُكير وردت الجملة على هذا النحو: «إلا أن تكونوا باكين، فلا تدخلوا عليهم أن يصيبكم» وفي رواية ابن المبارك: «إلا أن تكونوا باكين يصيبكم»، وكذلك في رواية معن: «إلا أن تكونوا باكين، فإن لم تكونوا باكين فلا تدخلوا عليهم أن يصيبكم».

---

(١) ٦٥ كتاب التفسير بسورة الحجر ١٥، ٢ باب: «ولقد كذب أصحاب الحجر». خَ: ٥/ ٢٢١.

المسألة الثانية: إن النهي عن دخول مساكن الذين ظلموا ليس على إطلاقه. والحالة التي يجوز فيها الدخول هي حالة الاتعاظ والاعتبار والبكاء، والشعور بالضراعة والخشوع، كما يدل على هذا قوله جل وعلا: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾(١). فإن كانت هذه هي الحالة المطلوبة عند دخول الحجر أو نحوه من مساكن المعذَّبين الذين ظَلَموا، فهي تقتضي عدم جواز الدخول لمن كان هازئاً أو آسفاً على أهل تلك المساكن. وهذا من عادات الجاهلية، يشهد له قول ابن سوادة:

ومـاذا بـالـقـلـيـب قـلـيـب بـدر ... مـن الـشـيـزى تَـزيَّـنُ بـالـسَّـنـام
ومـاذا بـالـقـلـيـب قـلـيـب بـدر ... من القينات والشَّرب الكرام(٢)

المسألة الثالثة: أن يكون معنى قوله في الحديث: أن يصيبكم؛ تعليقاً للنهي عن دخول الديار ويكون «إلا أن تكونوا باكين» استثناء لحالة الترخيص في الدخول.

وخصَّ المؤلف الفقرة الثانية من تعليقه بذكر رواية معن للحديث، والإشارة إلى ما تميّزت به في نظمها من تقديم وتأخير يظهر بينها وبين بقية الروايات. والأصل أن مجرد الدخول لتلك الديار لا يصاب فاعلوه بما أصاب أهليها من العذاب، لأنّهم لم يرتكبوا ما ارتكبه الظالمون من الجرم.

ورواية معن أَبينُ وأخفُّ من رواية سالم عن ابن عمر. والحديث ينظر إلى قول الله تعالى: ﴿فَتِلْكَ مَسَٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّنۢ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾(٣) وهذا من غضب الله عليهم إذ قدر أن تكون

---

(١) الإسراء: ١٠٩.

(٢) **لسان العرب**: مادة ش ي ز.

(٣) القصص: ٥٨.

ديارهم خراباً. و«إلا قليلاً» أي قليلاً من السكنى. وذلك ما كان يفعله المربي الصالح العالم الفقيه الشيخ محرز بن خلف الصديقي[1] حين ينزل بأطلال قرطاجنة للموعظة. يشهد لهذا شعره في هذا الغرض:

مررت بِرَبْعِ بالسراب تلفّعا وطود جلال بالخطوب تصدّعا
فقلت وقد أجرت جفوني أدمعا خليلي مرّا بالمدينة واسمعا
مدينة قرطاجَنَّة ثم ودّعا

ومما اشتملت عليه الفقرة الثانية من التعليق، ذكر ارتباط «أن يصيبكم» بـ«باكين» والتنبيه على أن هذا الحديث غير موجود في **موطأ** الليثي. وأن التقنّع كان من الرسول ﷺ لكمال كراهيته آثار الظالمين. فهو يأبى أن يراها، ولذلك لم يأمر به. وختم المؤلف هذه الإفادات بالإشارة إلى حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهاهم عن الشرب من آبار الحجر عدا البئر التي شربت منها ناقة صالح. وهو ما سبق لهم الحديث عنه عند تعليقه على باب قول الله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا﴾[2].

* * *

السابع: عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾[3]. قال: نزلت ورسول الله ﷺ مختفٍ بمكة كان إذا صلى بأصحابه رفع صوته بالقرآن. فإذا سمع المشركون سبوا القرآن ومن أنزله ومن جاء به. فقال الله تعالى لنبيه: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ أي بقراءتك، فيسمع المشركون فيسبوا القرآن، ﴿وَلَا تُخَافِتْ

---

(١) محمد النيفر. **عنوان الأريب**: ١/ ٣٥ ـ ٣٧.
(٢) **النظر الفسيح**: ٢٠٦ ـ ٢٠٨. (٣) الإسراء: ١١٠.

بِهَا﴾ عن أصحابك، فلا تسمعهم، ﴿وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[1].

هذا الخبر ليس مروياً عن النبي ﷺ، ولكنه بيان من ابن عباس رضي الله عنهما للآية. وقد اشتمل عليه التعليق كما في الحديث السادس السابق، وجعله المؤلف فقرتين أيضاً.

الأولى: في النهي عن سبّ المشركين لتجنيبهم سبّ القرآن ومن أنزله ومن جاء به، فإنهم كفروا بما هو أشد وأقطع من قول وفعل، ولكن لما في النهي من سدّ لذريعة السبّ، فلا يزدادون كفراً ولا يزدادون قسوة في قلوبهم ولا نفوراً عن الإسلام. فإن ذلك يتعارض مع أصل الدعوة والرسالة، لأن النبي ﷺ بعث مرغباً لا منفّراً. وينظر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ . . .﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2]. وبالرغم من كون سبّ آلهتهم قربة، نهى الله رسوله عنها لأنّها ذريعة لازدياد كفرهم وتصلّبهم فيه.

وفي بيان معنى الاختفاء بمكة يريد به على وجه الاستعارة: الانزواء والاستضعاف، إذ ليس المقصود منه الاختفاء الحقيقي لمنافاته لقوله: فكان إذا صلى بأصحابه رفع صوته.

والثانية: نقل لما ورد ببعض النسخ الأم من التعليق بما نصه: قال الفربري: قال محمد بن عياش: هُشيم صاحب تدليس. وفي أخرى قال محمد بن عباس: وابن عياش هذا غير معروف لديَّ. وهو لا محالة أحد أصحاب البخاري المتقدمين على الفربري ومن جاء بعده[3].

* * *

(١) ٦٥ كتاب التفسير، ١٤ باب: ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها. خَ: ٥/ ٢٢٩.
(٢) الأنعام: ١٠٨.
(٣) **النظر الفسيح**: ٢٥٤ ـ ٢٥٦.

الثامن: حديث عائشة رضي الله عنها. قالت: «جاءت هند بنت عتبة فقالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل مسيك. فهل عليّ حرج أن أطعم من الذي له عيالنا. قال: لا، إلا بالمعروف»[1].

نبّه المؤلف أن في بعض روايات الحديث: «أن أطعم مِن الذي له عيالنا بدون إذنه».

بدأ الشيخ رحمه الله ببيان ألفاظ الحديث.

«قال: لا»: أي لا تطعمني، بدليل قوله: «إلا بالمعروف».

وفسّر المعروف في هذا الحديث بقوله: ما يحمله مثل أبي سفيان من الإنفاق على مثل عياله.

والحكم: جواز إنفاق المرأة من مال زوجها عند غيابه على عيالها بالمعروف. ووجهه:

١ ـ أن الإنفاق بالمعروف واجب عليه لعياله، فليس له حق منعهم منه.

٢ ـ أن أبا سفيان لشدّة شحه، لو توقّفوا على إذنه لما أذنهم.

٣ ـ أنه لو شكوه للرسول في كل حاجة لشق ذلك عليهم، ولحدث بسببه بينه وبينهم شنآن.

ومقتضى الحكم ولازمه أن ما تجاوز المعروف من الإنفاق لا حق لها ولا لعياله فيه، إلا برضا صاحبه.

ويتبيّن مما قضى به الرسول ﷺ أنه أقام المرأة في هذه الحال

---

(١) ٦١ كتاب النفقة، ٥ باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد. خَ: ١٩٢/٦.

مقام الوكيل على أبنائها وعيال بيتها على وجه الرخصة. فهي راعية المنزل وربة البيت.

وهنا شرع المؤلف في الحديث عن مسألة أصولية مقصدية اختلفت فيها أنظار الأئمة. فقال: إن هذا التصرّف من الرسول ﷺ فتوى وتشريع يعم هنداً وغيرها من أزواج الأشحة. وهذا هو قول مالك. وذهب الشافعي إلى أنه من قبيل القضاء. وردّ الشيخ هذا الوجه بكون مأخذه ضعيفاً. وأكّد ما ذهب إليه إمامه بأن هنداً جاءت إلى الرسول ﷺ مستفتية لا مدّعية، وأن إحضار زوجها كان ممكناً، فلا يكون الأمر من باب القضاء على الغائب.

وأنّه وإن اعتبر قضاءً فإن قضاء الرسول ﷺ من جهةٍ قضاءٌ بالنسبة إلى الخصمين، وهو تشريع لغيرهما ممن يساويهما في الوصف المؤثّر، سواء جاء في خصومة أم مستفتياً.

وختم الإمام تعليقه على حديث النفقة هذا ببيان طريق التوصل إلى الحق قائلاً: وليس لصاحب حق عند آخر مَنَعَهُ منه، أَن يعمد إلى أخذ حقِّه بنفسه بغصب أو خلسة، اعتباراً للمقصد الشرعي من إقامة القضاة والحكام، ولأن مثل هذا التصرّف يؤول إلى التقاتل والتهارج. فلا تتجاوز الرخصة محل العذر، وهو عسر الرفع إلى القاضي، أو توقع ضرر من الخصومة هو أعظم من ضرر ترك الإنفاق[1].

* * *

التاسع: من حديث طويل لأبي هريرة رضي الله عنه قوله ﷺ: «هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم»[2].

---

(١) **النظر الفسيح**: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) ٨٠ كتاب الدعوات، ٦٦ باب فضل ذكر الله عز وجل. خَ: ٧/١٦٨ ـ ١٦٩.

توقف المؤلّف عند هذه الجملة وحدها لبيان معنى الجليس وحقوقه.

الجلساء، التعريف في هذا اللفظ للتعظيم. وهو على حد قول الشاعر:

هم القوم كل القوم يا أم مالك

وواحد الجلساء: الجليس، وهو المشارك في المجلس. ولكون المجالس والجلساء تختلف، ميّز الله في هذا الحديث القدسي الجليس الذاكر لله عز وجل بكونه أكرم صنف، وميّز فئة، فقال: «هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم». وفي هذا إيماء قوي يرفع منازل هؤلاء الجلساء، لأنّهم يجتمعون على ذكر الله.

ومعنى «الجلساء لا يشقى بهم جليسهم» أنه لا يكون دونهم منزلة، وأنهم لا يتميّزون عليه تميّزاً يلحق به أذى. فهم سعداء متلائمون متوادّون.

وقوله: «لا يشقى بهم جليسهم» يحتمل السببية أو الملابسة. فالباء من «بهم» سببية، وهي بمعنى لا يكون الجلساء سبباً في تعب جليسهم وإعناته وإيذائه. وهذا كما في قول الطرماح:

وإني شقي بآلام ولا ترى شقياً بهم إلا كريم الشمائل

أو توسع في استعمال الباء للدلالة على الملابسة، وصار المعنى انتفاع جليسهم بهم على وجه الكناية، إذ في السلامة من الأذى إكرام له. قال الشاعر:

وكنت جليس قعقاع بن شور ولا يشقى بقعقاعٍ جليس

أراد أن جليسه مكرم سعيد.

وهذا الاستدلال ينظر إلى قول الله جل ذكره: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾[1] أي لم أكن شقياً مع دعائك، فإني لم أعهد عدم استجابة دعائي.

وجرى قوله: «هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم» مجرى المثل، وأصبحت دلالته بمعنى أن الجلساء لا يختصون عن جليسهم بمزية، ولا يستأثرون عليه بخير. فلما أكرمهم الله بالمغفرة أكمل لهم الكرامة، فلم يحرم منها جليسهم حتى لا تثلم كرامتهم بحرمان جليسهم من المغفرة التي أَعطوها[2].

* * *

العاشر: حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرّم، فحرّم من أجل مسألته»[3].

هذا الخبر من مشاكل الآثار التي عني المحدثون والفقهاء ببحثها وتجلية المراد منها. وهو يحتاج، لحمله على الوجه الحقيقي المطلوب، إلى تفكُّر وتدبُّر. وقد وردت نصوص من الكتاب والسنة بمعناه. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ﴾[4] وفي الحديث الصحيح إلى جانب الخبر موضع التعليق والبحث، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله حدد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت

---

(١) مريم: ٤.

(٢) **النظر الفسيح**: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٣) ٩٦ كتاب الاعتصام، ٣ باب ما يكره من كثرة السؤال. خَ: ٨/ ١٤٢.

(٤) المائدة: ١٠١، ١٠٢.

عن أشياء رحمة بكم، غير نسيان، فلا تسألوا عنها»[1].

ولبيان وجه الإشكال في هذا الأثر، وضع الإمام الأكبر إطاراً لتصوّر الإشكال ودفعه، يعتمد فيه على قواعد ثلاث أساسية لا نزاع فيها:

١ ـ إن أحكام الشريعة تكون على وفق ما في الأفعال الثابتة هي لها من مصالح ومفاسد.

٢ ـ إن الفعل المُحَرَّم جدير بالتحريم، والواجب جدير بالإيجاب ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[2].

٣ ـ أن ثبوت الحكم للفعل، من تحريم وغيره، يكون عند تعلُّق حكم الله بذلك.

ويبيّن المشكل، بل يبيّن وجه الإشكال بعد في هذا الحديث بقوله: فكيف يكون السؤال عن الحكم مقتضياً ورود تحريمه؟ ولذلك لم تظهر تبعة للسائل من جراء سؤاله، ولعله يكون مستأهلاً للثناء شرعاً، إذ يكون سؤاله سبباً في دفع مفسدة فعل بتحريمه أو جلبِ مصلحةٍ بإيجابه.

وبالتأويل والنظر في هذا الخبر وما يقتضيه، وبالاستفادة بما اتجه له الشيخ من رأي يَصرِف الإشكالَ ويدفعُه، فإن بعض الأفعال قد يشتمل على مفسدة عارضةٍ، وقد تتفاوت مفسدته بالقوّة والضعف باختلاف الأوقات أو باختلاف أحوال الناس. فيقتضي الأمر من الشارع السكوتَ عن تحريمه وقت عروض المفسدة له، ويَكِل الانكفاف عن فعله للناس لتحرّجهم منه، كامتناعهم من الجماع ليل

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ٢٧٠.
(٢) الأعراف: ١٥٧.

رمضان حتى نزل قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾[1] أو لأن الناس في زمن رسول الله ﷺ كانوا صالحين. فهو يكل بعض الأحكام العارضة إلى ما يعلم من زهدهم وورعهم؛ أو لأَنَّ في ذلك بعدَ وفاة النبي ﷺ تفويضاً إلى أفهام الفقهاء في الدين، فيردُّون ذلك بالاجتهاد إلى الكتاب والسنة. وقد يتعذر تحديد كيفية التحريم لتشعّب صوره، ودقة الفروق التي تؤقّت التحريم، وعُسر وضع عموم الناس تلك الصور مواضعَها. فيترتب على هذا أنه إذا حرم تحريماً غير مفصل دخل على الناس حرج بذلك، وإذا فصّل فُتح، لأسباب الأفهام الضعيفة، باب التقصيد فيه. وهذا لا يناسب منهج الشرع، فيكون سؤال السائل عن ذلك الحكم موقعاً للناس في حرج، ومغلقاً في وجوه العلماء باب الاجتهاد من تفصيل وتأويل. وربما قام الدليل على ذلك ككراهية الرسول ﷺ تناقل الناس أنه حلّل أو حرّم غير ما حلّله القرآن أو حرَّمَهُ. وهذا ما أثار عند علماء الأصول النظر في الأحكام الثابتة بالكتاب، وما هو معلوم من الدين بالضرورة.

والجُرْم، في كلام النبي ﷺ، إمّا أن يراد به الذنب فقوله: «من أعظم الناس جرماً»، أي من أعظمهم ذنباً، وصف بذلك السائل لتسبّبه في حرج مستمر على المسلمين. ومثال هذا ما روي من النهي عن كراء الأرض بما يخرج منها، وتحريم عودة المرأة إلى زوجها بعد الملاعنة، والرجم في الزنىٰ. وقد رأينا رسول الله ﷺ أعرض عن المقرّ على نفسه ثلاث مرات لعله ينصرف.

---

(١) البقرة: ١٨٧.

ويمكن حملُ الجُرم على الشيء المكدِّر للناس لا على الذنب، فيكون المراد منه أن السائل الذي يَحْرُم الشيء بسبب سؤاله أعظم الناس إحراجاً لقومه بذلك السؤال.

ثم أورد المؤلف، عقب هذا التعليق الجيّد المفيد، مثالاً ثانياً لبعض ما أشكل من الآثار، وهو في نفس الكتاب ونفس الباب، ففي حديث زيد بن ثابت في صلاة الليل قال: «إن النبي ﷺ اتخذ حجرة في المسجد من حصير، وفيه: ما زال بكم الذي رأيت من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم، ولو كتب عليكم ما قمتم به، فصلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلّا المكتوبة».

ووجه الإشكال في هذا الحديث: أن الله إذا أراد أن يفرض على الأمة فريضة لا يتوقف مراده على ظهور حِرص الأمة على فعل شيء فيكتبَ عليهم. ذلك أن شرع الأحكام من الله تعالى يكون على حسب ما فيها من مصالح ومفاسد. فلا يؤثر حِرصٌ ولا زهادةٌ من الخلق في فعل من الأفعال حكماً يقتضي تشريع ذلك الفعل.

وللإجابة عما يوهمه الحديث من الإشكال يقول المؤلف: يمكن أن يكون قد نصب الله لنبيه علامات تؤذن بأنه سبحانه سيكتب على الأمة عملاً، وتُقبل الأمة على عمل من الأعمال الحسنة فيجعلُ الله ذلك الإقبال تيسيراً أو تهيئة لتحمّل ما سيكتب عليها. فأشفق الرسول ﷺ لما رأى من حرصهم على صلاة الليل أن يكون من هذا القبيل. وربما كانت الكراهية للشيء القبيح أمارة على تهيئة النفوس لتلقي تحريم. ومثال ذلك كراهيتهم للخمر بعد واقعة حمزة مع علي، ثم الرسول ﷺ[1]؛ وبعد قراءة الإمام في صلاته: ﴿قُلْ

---

(1) انظر: ٣٦ كتاب الأشربة، ١ باب تحريم الخمر، ح ١، ٢. **مسلم**: ٢/ ١٥٦٨ _ ١٥٦٩.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ﴾[1].

ولم يمنع اشتغال المؤلف ببيان مواضع الإشكال في الخبرين ومحاولته دفعه من أن يمضي على ما التزمه من تحقيق النصوص التي بين يديه، ينظر في الحديث السادس من الباب وهو حديث أنس: أكثر عليه جماعة من السؤال فرأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الغضب في وجهه ﷺ. فبرك على ركبتيه فقال: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً، قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال ذلك، ثم قال النبي ﷺ: «أولى، والذي نفسي بيده...» الحديث.

ولفت ما في النُّسخ كتابةُ أولى بالإمالة، فدلّ ذلك على أنها ليست مركبة من «أو» العاطفة و«لا» النافية. فلا اعتداد بزعم من قال بذلك. ولكنها أولى التفضيلية من الولْي تجيء بها العرب في مقام التحذير، والتهويل ومنه قوله عز وجل: ﴿أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ۝٣٤ ثُمَّ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ﴾[2].

فمن هذه الأمثلة التي استعرضناها من **الكشف** و**النظر الفسيح** يتضح لنا المنهج العاشوري في تأمّلاته وملاحظاته وتعليقاته وتحريراته، وهو وإن قام على أسس المطالعة الواسعة والعلم التام بما كتبه الشيوخ في مختلف الجوانب التي تتصل بنص الحديث، فإنه يرتكز دون شك على النظر الدقيق والقدرة على اختراق الأشكال والصور، بل على استخدامها والاستلهام منها لجواهر المعاني وأبعاد الإيحاء للنصوص الشريفة من السنة النبوية التي شغلت نفسه وخالطت لبه وملأت رُوْعَه وقلبه.



(١) قيل: خلط في قراءتها عبد الرحمن بن عوف، وقيل: علي. **الطبري**: ٨/ ٣٧٦، ٩٥٢٤، ٩٥٢٥؛ النساء: ٤٣.

(٢) القيامة: ٣٤ ـ ٣٥؛ **النظر الفسيح**: ٣٦٤ ـ ٣٦٨.

أصول الفقه والفقه والفتاوى

قضى الإمام الأكبر مدّة طويلة بجامع الزيتونة طالباً وأستاذاً وداعياً من دعاة إصلاح التعليم، فشيخاً مديراً لهذا المعهد. وعيّن عضواً حاكماً بالمجلس المختلط العقاري، ثم قاضياً، فمفتياً، فشيخ إسلام رئيساً لأعضاء المجلس الشرعي من كبار فقهاء المالكية بالديوان (المحكمة الشرعية العليا بتونس). فأهّله هذا دون شك، بما أحاط به من علم، وعُرف به من اتساع مدارك، وما فطر عليه من ذكاء، ودأب عليه من نظر وبحث، وما وقف عليه من آراء وأنظار وأصول ومقاصد، وما حصل له من مشاكل وتوفّر له من تجارب، إلى الظهور على أقرانه في مختلف الميادين الفكرية والعلمية التطبيقية، وفي مجالات أصول الفقه والفقه والفتوى.

كان يسلك طريقين إلى الاجتهاد في الفقه:

أحدهما: مسلك الأصوليين وأصحاب القواعد.

وثانيهما: مسلك أصحاب المقاصد يستنبط الأحكام لكلّ المستجدّات من المصدرين الأساسيين الكتاب والسنة، ويعتمد في تحقيق مناطها وضبطها القياسَ والاستحسانَ والعرفَ ومراعاةَ المصالح، جارياً في ذلك على وفق أصول الشريعة التي حدّدها الأئمة الفقهاء في كلّ مذهب، كاشفاً عن سَنَن الرشاد، غير معسّر ولا منفّر، ولا دافع بالناس إلى المشاقّة في الدين، أو إلى المخالفة

والمعارضة لأحكامه، جاعلاً الإيمان متحكّماً في نفوسهم، وحاملاً لهم على اعتقاد أن الشريعة لا بدّ أن تكون محترمة بين الكافة، نافذة في الأمة، لتحصل المنفعة المقصودة منها كاملة[1] ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّيۚ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2].

وما ألمعنا إليه هنا يدل دلالة واضحة على اشتغاله الدائم وعمله الدؤوب بما يمكّن للدين في نفوس المؤمنين، ويعمّ به النفع بين الخاص والعام. وإنّا وإن حرمنا حتى الآن من الوقوف على جميع ما أثبته له مترجموه من تصانيف ودراسات وأحكام وفتاوى مما بقي مخطوطاً لم يتولّ طبعه في حياته، وقعد عن ذلك وارثوه من طلابه أو أفراد أسرته، نأمل أن ينكبّ الدارسون والمحقّقون على تخريج هذه المادة الغزيرة العلمية ونشرها.

جملة من موضوعات ما حرره الإمام من هذه المادة:

١ ـ **تقييداته على جملة من النوازل الشرعية** التي عني بتحريرها أيام توليه القضاء أو مدة رئاسته للمجلس الشرعي.

٢ ـ **مجموع في المسائل الفقهية** التي تكثر الحاجة إليها ويعوّل في الأحكام عليها.

٣ ـ **أماليه على مختصر خليل** التي تدل على اهتمامه بأكبر مدونة شائعة ومعتمدة في الفروع بين الطلاب والشيوخ بجامع الزيتونة.

٤ ـ **نقده العلمي** لكتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق. وهو ما لم نقف، من طبعته للأسف، إلا على ورقات قليلة منه

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٢) الأعراف: ٢٠٣.

لا تصور طريقته ولا منهجه فيه، كما لا تدل على أهمية ما تناوله من قضايا ومسائل تعقيباً على الكتاب، وإبطالاً لمزاعم صاحبه، على نحو ما فعله صديقه الشيخ محمد الخضر حسين بوضعه لكتاب نقض **كتاب الإسلام وأصول الحكم** الصادر بالقاهرة ١٣٤٤، والشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي مصر بنشره لكتاب **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**.

٥ ـ الآراء الاجتهادية أو مجموعة الفتاوى التي عدَّ منها د. محمد يونس السويسي ثمانيةً وثمانين فتوى في رسالته عن المفتين في تونس[١]. وقد تناولت هذه الفتاوى شتى الموضوعات في المسائل العبادية، وأحوال الأسرة، وقضايا المعاملات، وجملة من الشؤون العامة. وتولّت بعض المجلات نشر قسم منها مثل **المجلة الزيتونية**، و**مجلة الهداية الإسلامية القاهرية**، و**مجلة الهداية الإسلامية التونسية**، و**مجلة المنار**، كما طلعت بها علينا الصحف اليومية بتونس **كالزهرة** و**النهضة** و**الوزير** و**العصر الجديد** و**العمل** و**الصباح**[٢].

وكل ما عثرنا عليه في هذا الباب لا يمثل إلا عيّنات، تصوّر اهتماماته، وتدل على علمه وقدرته وجرأته وعمق نظره، من بينها في علم أصول الفقه:

ـ **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول** لشهاب الدين القرافي، تونس ١٣٤١/١٩٢٢ ـ ١٩٢٣. وهذا الكتاب كتاب مدرسي، كان معروفاً

---

(١) **الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري**: ١/ ١١٤.

(٢) محمود شمام. **أعلام الزيتونية**: ٢٤٨ ـ ٢٨٣.

بين المالكية، يرجعون إليه في كثير من مسائل أصول الفقه. وهو إلى جانب ذلك ينطق بما شغل به القرافي مترجَمنا من مسائل وأنظار وآراء وأفكار. وأبو العباس القرافي هو صاحب المؤلفات النفيسة في الفقه كـ **الذخيرة**، وفي أصول الفقه كـ **نفائس الأصول في شرح المحصول** للإمام الرازي. وهما موسوعتان جامعتان تضمنتا، إلى جانب مسائل الفروع وقواعد الاستنباط للأحكام، مباحثَ دقيقة كالمناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومباحث المصالح المرسلة والتواتر والمعلوم بالضرورة وحمل المطلق على المقيد ونحوها[1]، وهذا ما جعل الإمام الأكبر يعتد بالقرافي، وينوّه بعظيم منزلته، وبمعالجته لمسائل المقاصد الشرعية في قوله: ولحق بالأئمة المتقدمين أفذاذ، إذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع مثل شهاب الدين القرافي المصري المالكي في كتاب **الفروق**[2]، **ورسالته في المحكم والمتشابه** نشرها في إحدى المجلات الشرقية[3]. وكتابه: **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**.

قائمة فيما حرره الإمام من مقالات مختلفة:

وللإمام الأكبر إلى جانب ذلك عدد من البحوث أو المقالات نشرت له بالهداية المصرية وغيرها. ومن ذلك ما جمعه له منها الأستاذ علي رضا الحسيني بعنوان: مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، وهي إحدى عشرة مقالة:

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ١٩ ـ ٢١.

(٢) المرجع السابق: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) **مجلة الهداية الإسلامية**. المجلد الثاني؛ علي رضا الحسيني. **مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**: ٣٥ ـ ٤٥.

١ ـ المحكم والمتشابه.

٢ ـ حكمة التشريع الإسلامي وأثره على الأخلاق.

٣ ـ حكم قراءة القرآن على الجنازة.

٤ ـ من يجدد لهذه الأمة أمر دينها.

٥ ـ ورقة مطوية من تاريخ الفلسفة الإسلامية: الشيخ ابن سينا والحكمة المشرقية.

٦ ـ مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية: وحدة الوجود.

٧ ـ تحقيق ترجمة عالم كبير وهم الناس في تسميته هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني.

٨ ـ نظرات على ترجمة السكاكي.

٩ ـ تذييل لترجمة سعد الدين التفتازاني.

١٠ ـ اللفظ المشترك في العربية.

١١ ـ قراطيس في نقد الشعر.



مقاصد الشريعة الإسلامية

المقاصد غايات ومصالح ومنافع ولذائذ، رُكب في النفس البشرية السعيُ إليها والانجذاب نحوها. فهي زهرة هذا الوجود، ومطمح القلب، وطلبة كل راغب، وبغية كل قاصد، تضع للسالكين مناهج سيرهم، وترسم لهم سبيلهم التي ارتضاها الله لهم خصوصاً، وينبوع الهداية فيها التشريع الإسلامي، ومتفجَّرها ما ورد بشريعتنا الغراء من هدي وحكمة، قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

وقد بعث الله رسله وخاتم أنبيائه محمداً ﷺ، وأذِن للهداة الصادقين من الأئمة المجتهدين والعلماء الربانيين أن يبيّنوا للناس دينهم، ويوجِّهوا على طريق أنواره وأسراره عباده المؤمنين إلى كل ما فيه مغنم وخير وسعادة في هذه الدار وفي الآخرة. فكثرت التصانيف في هذا الغرض الشريف، وتعدّدت التآليف التي تنطق بالحق والحكمة، يُتوّجها القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة، وتؤسِّسُها وتركزها، في مجتمعاتنا وديارنا وبين أهلينا، نتائج العقول الرشيدة الراجحة، وفيوضات الحكم المفيدة الناجعة، مستقرٍّ نعم الله وهدايته ورحمته، يفيء بها الله علينا عطاء وكرماً.

---

(١) المائدة: ١٥، ١٦. بعدِّ الكوفيين.

فمن نحو سبعة وخمسين عاماً صدر بتونس عن مكتبة الاستقامة كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** للإمام الأكبر سماحة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور شيخ جامع الزيتونة وفروعه. وكان هذا الكتاب في الأصل جملة دروس دوّنها الإمام وألقاها على طلّابه بجامع الزيتونة في مادة المقاصد. وهي لما كان فيها من علم ونفع تقرر تدريس كتاب **المقاصد** لطلبة السنة الأولى من القسم الشرعي من التعليم العالي بالجامع الأعظم.

ولم يكن علم المقاصد معروفاً أو مهتَمّاً به آنذاك بين الطلاب، إلا من خلال عدد من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي اقترنت ببيان المقاصد والمصالح والحِكَم.

والمقاصد الشرعية متعددة ومختلفة: فمنها المقاصد العامة، ومنها المقاصد الخاصة. وقد جاء بحث عدد من مسائل المقاصد في علم أصول الفقه عند الحديث عن تعليل الأحكام، وعن القياس وأنواعه وأحكامه وحجّيته، وعند الحديث عن العلّة، واستخراج علل الأحكام، وبحثِ وبيانِ المناسبة وطرق التعليل. كما ظهرت فيه بعض التنبيهات، لدى جمهرة من الفقهاء، وفي طوالع أبواب بعض الكتب الفقهية العالية، وخاصة لدى من صرف منهم العناية أكثر من غيره إلى التعليل، وسلك مسلكاً مميّزاً للتنبيه على الحِكَم المفهومة من الأحكام.

وبدأ هذا العلم ينتعش بتقريرات الشيوخ والعلماء، في المشرق والمغرب، على **موافقات** الإمام الشاطبي، وعلى **مقاصد الشريعة** للإمام ابن عاشور، وكذلك بمناقشة الطلاب لمسائله في رحاب الأزهر بالقاهرة وفي الزيتونة بتونس، وحمل هذا الاهتمامُ المتزايد من

الأساتذة والطلاب بعلم المقاصد على استكناه التراث الشرعي والرجوع إليه. وأقبل أهل العلم، بجانب ما كانوا يدرسونه من علوم اللغة وأسرارها، على دراسة كتب أصول الفقه بمناهجها المختلفة، وكذلك كتب الخلاف العالي في الفقه، مجدّدين بها العهد، ناظرين ومتدبّرين لما حوته تلك المصادر والمراجع من بحوث الأئمة ودراسات العلماء من أصوليين وفقهاء على مرّ العصور.

لقد سبق في هذا المضمار **موافقاتِ** الشاطبي و**مقاصدَ** ابن عاشور عددٌ من العلماء كانوا الواضعين لطرف من قضايا العلم ومباحثه، ومن هؤلاء أصوليون وفقهاء.

فمن الأصوليين:

١ ـ القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، شيخ الأصوليين ٤٠٣، صاحب كتاب **التقريب والإرشاد وترتيب طرق الاجتهاد**.

٢ ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد آبادي ٤١٥. وله **أصول الفقه**، و**الاختلاف في أصول الفقه**، و**المغني**، و**العهد**.

٣ ـ إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني ٤٧٨. صاحب **البرهان**.

٤ ـ أبو حامد الغزالي ٥٠٥، مؤلف **المستصفى**، و**شفاء الغليل**، و**المنخول**.

٥ ـ الإمام فخر الدين الرازي ٦٠٦. بكتابه **المحصول في علم الأصول**.

٦ ـ سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي ٦٣١. وله **الإحكام في أصول الأحكام**.

ومن الفقهاء الذين عنوا بالمقاصد:

١ ـ أبو الحسن الكرخي الحنفي ٣٤٠. صاحب **المختصر**. و**شرح الجامع الكبير** و**الجامع الصغير** لمحمد بن الحسن الشيباني.

٢ ـ أبو زيد الدبوسي. من أكابر أصحاب أبي حنيفة ٤٣٠. له **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، و**الأسرار في الأصول والفروع**.

٣ ـ العز بن عبد السلام. سلطان العلماء ٦٦٠، وكتابه **القواعد**.

٤ ـ الإمام أحمد بن إدريس القرافي ٦٨٤. صاحب **الفروق**.

٥ ـ سليمان بن عبد القوي الطوفي، الفقيه الأصولي ٧١٦. بكتبه **مختصر الأصول**، و**مختصر الروضة**، وشرحه.

٦ ـ الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: ٧٢٨. صاحب **الفتاوى الكبرى**، و**القواعد النورانية**.

٧ ـ الإمام محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية ٧٥١. مؤلف **إعلام الموقعين**، و**الفوائد**.

٨ ـ الإمام أبو إسحاق الشاطبي ٧٩٠. وله **الموافقات**، و**الاعتصام**.

٩ ـ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ١٣٩٣. صاحب **التحرير والتنوير**، و**مقاصد الشريعة الإسلامية**.

وبعد فاصل زمني يمتد اثنين وخمسمائة عام بين وفاة الشاطبي وولادة ابن عاشور اكتمل علما الفقه وأصول الفقه، وورث اللاحق عن السابق ما نشر فيهما من حقائق وأسرار، وتحقيقات وأنظار.

وتميز الشاطبي بوضعه كتاب **الموافقات** الأصولي، مخصّصاً جزأه الثاني بما بحثه من مقاصد وقواعد ظلت دائماً متأثرة بالمنهج الأصولي المتعارف. وظهر ابن عاشور بمنهجه الجديد الذي نبّه إليه في الأسطر الأولى من تمهيده لكتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية**(١).

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**: ٥ ـ ٦.

فقام بنقد علم أصول الفقه، وأنكر على العلماء ما كانوا يتردّدون فيه من جدل عقيم، فرّق ولم يجمع، لا بين الفقهاء ولا بين الأصوليين. وتملكت الإمامَ رغبة شديدة في تجديد علم أصول الفقه، ووضع علم مستقل دعا إليه هو: علم مقاصد الشريعة(١).

وقد كان لهذين العلَمين البارزين، في القرنين الثامن/ والرابع عشر، أثر بعيد في إقبال العلماء والطلاب على دراسة أصول الفقه دراسة جديدة، وعلى متابعة خطا الإمامين فيما عنيا به من بحث علم أسرار التشريع، يضعان الأصول له والقواعد، وينهجان به منهجاً يختلف عن منهج الفقهاء والأصوليين السابقين. وفي مقابلة عمل السابقين الذين كانوا لا يحتكمون إلى الأدلة الضرورية ولا إلى القريبة منها؛ تطلع المعاصرون، بريادة الشيخ ابن عاشور فيما يعرض لهم من اختلاف فقهي، إلى الاحتكام المنطقي في مسائل الشريعة، سيراً على ما اعتمده أصحاب النظر والتأليف في العلوم العقلية، من الاحتكام إلى الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة(٢).

أحدثت المدرستان لهذين الإمامين نشاطاً فكرياً بين المعاصرين، وظهرت تآليف كثيرة في المقاصد وعلم أصول الفقه.

فمنها ما يرجع إلى تحرير موضوعاته والنظر في قواعده، وبيان طرق تحديد المقاصد، وتنويعها إلى عدد من الأقسام.

ومن هؤلاء:

١ ـ علال الفاسي بكتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**.

٢ ـ فهمي محمد علوان صاحب **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي**.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**: ٦ ـ ٩.

(٢) المرجع السابق: ٦.

٣ ـ د. القادري برسالته **الإسلام وضروريات الحياة**.

٤ ـ د. خليفة با بكر الحسن وكتابه **فلسفة مقاصد التشريع**.

٥ ـ د. خليفة با بكر الحسن ود. أحمد مرعي بما بحثاه من **المقاصد الشرعية والقواعد الفقهية**.

٦ ـ عبد الرحمٰن بن عبد الخالق وكتابه **المقاصد العامة**.

٧ ـ د. يوسف العالِم **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**.

٨ ـ عامر بن عبد الرحمٰن بتفصيله النظر والقول في **الضروريات والحاجيات والتحسينيات**.

٩ ـ محمد تقي مدرسي صاحب **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده**.

وممن بحث المقاصد مع بيان علاقتها بجانب من جوانب الأصول أو الفقه الإسلامي:

١ ـ د. محمد سعيد اليوبي في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**.

٢ ـ د. عثمان المرشد مؤلف **المقاصد من أحكام الشريعة وأثرها في العقود**.

والقسم الثاني من المؤلفات، التي أفادت كثيراً من هذه النهضة العلمية المباركة، يقوم على محاور وجوانب، ترتبط أساساً بالعالمين الأصوليين الفقيهين: الإمام الشاطبي وكتاب **الموافقات**، والإمام محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**.

أما الأول فهو وإن نوّه به الباحثون وأثنوا على كتابه، ونعته اليوبي بقوله: «فَتَح من هذا العلم مُغلقَه، وحلَّ مُشكلَه، وفصّل مجملَه، وبسط مسائلَه، وشرح قواعدَه، ورتّب أبوابَه، وأضافَ له

إضافات حسنة»[1]. غير أن لبعض الدارسين مآخذ على أسلوبه ومنهجه في تقرير المسائل. فهو حين يأخذ في تحقيق الموضوع والاستدلال له يأخذه الاضطراب والخلط والتكرار والتعقيد. يصف ذلك الشيخ عبد الله دراز، في مقدمة تحقيقه لكتاب **الموافقات**، فيقول: «إنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارئ، ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعوّل في سياقه عليه. فهو لما يوجد بالكتاب من صعوبة في تناول أغراضه يحتاج في تيسير معانيه وبيان كثير من مبانيه إلى إعانة مُعانيه»[2].

وأما الثاني وهو صاحب كتاب **المقاصد** الذي لم يعرف حقَّه بعض المتجنِّين عليه مؤلفُ كتاب **المناظرات في أصول الشريعة الإسلامية** حين قال عنه: «ولكي يسوِّغ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور تأليف كتابه **مقاصد الشريعة** المستلهم من **الموافقات** أو الذي اعتمد فيه كثيراً عليه، حرص على أن يبرز في كتاب الشاطبي أنه تطوّح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود»[3]. فجعل الكاتب الأمرَ خصومة بين سابق ولاحق، ولم يتدبّر نزعة الحق التي أعرب عنها الإمام في قوله عن الشاطبي: «الرجل الفذّ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين»[4].

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**: ٦٨.

(٢) عبد الله دراز. مقدمة **الموافقات**: ١٢.

(٣) د. عبد المجيد تركي: ٩٩، ٤٧٧.

(٤) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**: ٢٨.

أجل اتخذ مؤلف **المقاصد** كتاب **الموافقات** في غير استحياء أو استخفاء أسوة له في صنيعه، واصفاً خطته في **المقاصد** بقوله: «على أنه أفاد جد الإفادة، فأنا أقتفي آثاره ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله واختصاره»[1].

ولا ينكر عالم بأصول الفقه، باحثٌ في قضاياه، مقدرٌ للصلة بين علم أصول الفقه القديم وعلم المقاصد الجديد، أهميةَ كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية**. فهو مليء بالفوائد والمباحث المبتكرة، متجه عن قصد إلى مسائل المعاملات وما يراعى فيها من مقاصد. يقول الإمام الأكبر: «وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها تختص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها»[2].

ومن الاهتمام والعناية بالعمل الأول التأسيسي (تجوزاً) كتاب **الموافقات** الذي طبع ست مرات:

الأولى: بتونس ١٣٠٢/ ١٨٨٤ في أربعة أجزاء بتحقيق ثلاثة من علماء الزيتونة: الشيوخ علي الشنوفي وأحمد الورتاني وصالح كَايجي.

والثانية: بقازان عاصمة جمهورية التتار بروسيا ١٣٢٧/ ١٩٠٩. ولم يصدر منها سوى الجزء الأول.

والثالثة: بمصر بالمطبعة السلفية ١٣٤١/ ١٩٢٢ وهي ذات أربعة

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ٢٨.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ٢٨.

أجزاء. حقق الجزءين الأولين منها الإمام الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين، وحقق الجزءين الباقيين سماحة الشيخ محمد حسنين مخلوف.

والرابعة: المصرية من نشر المكتبة الرحمانية بمصر قديماً، وتصوير دار المعرفة ببيروت حديثاً. حققها وعلق عليها سماحة الشيخ عبد الله دراز، وتقع في أربعة أجزاء.

والخامسة: نشر محمد علي صبيح بالقاهرة، وهي بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، وتقع في أربعة أجزاء.

والطبعة السادسة: بالعقربية، في الخبر ١٤١٧/١٩٩٧ بتحقيق أبي عبيدة منصور بن حسن آل سلمان. وتقع في ستة أجزاء.

وإلى جانب الاهتمام بـ **الموافقات** بإقامة نصّه، وضبط مادته والتعليق عليه، عنيت فئة أخرى بنظم **الموافقات**، فكان منها أحد تلامذة الشاطبي، يقال: إنه أبو بكر محمد بن عاصم الوادي آشي. وقد سمّى عمله هذا **نيل المُنَى من الموافقات**.

ووضعت له أيضاً مختصرات منها:

- **المرافق على الموافق** لمصطفى بن محمد فاضل بن محمد ابن مأمِين ماء العينين الشنقيطي القلقمي.

- **واختصار الموافقات** لإبراهيم بن طاهر بن أحمد بن أسعد العظم.

- **وتوضيح المشكلات في اختصار الموافقات** لمحمد يحيى بن عمر المختار الولاتي الشنقيطي[1].

(١) أبو عبيدة. **مقدمة الموافقات**: ٣١ ـ ٣٦.

وفي هذا العصر ظهرت من الدراسات المعمَّقة التحليلية لكتاب الشاطبي ثلاثة مؤلفات:

الأول: **الشاطبي ومقاصد الشريعة** لحمادي العبيدي.

والثاني: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** لأحمد الريسوني.

والثالث: **الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر** لعبد المجيد تركي.

ومن اهتمام أهل العلم والباحثين المعاصرين بكتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** لشيخ الزيتونة. نشرَهُ في عدة طبعات:

الأولى: بتونس وهي المومى إليها أعلاه. نشر دار الاستقامة ١٣٦٦.

والثانية: طبعة أخرى بعد نفاذ الأولى من نشر الشركة التونسية للتوزيع. جانفي ١٩٧٨.

والثالثة: «الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه **مقاصد الشريعة**»، تحقيق ودراسة للأستاذ محمد الطاهر الميساوي. طبع مرتين.

ومن البحوث حول كتاب **المقاصد** هذا يمكن أن نعدَّ:

نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور لإسماعيل الحسني.

ومقاصد الشريعة عند ابن عاشور للدكتور سوابعة مخلوف ١٤١٧/١٩٩٦.



الفقه والفتاوى

نذكر من دراسات الإمام ابن عاشور الفقهية ما يمكن عدّه من قضايا الفقه، أو مما صدر عنه من تحرير بعض الأحكام الشرعية، وهذه مثل:

١ ـ **الموقوذة** ونحوها من ذكاة أهل الكتاب، ولبس القلنسوة ونحوها من لباس الكفار. وهي رسالة فقهية جاءت مؤيّدة للفتوى الترنسفالية للأستاذ الإمام محمد عبده[١]. والظاهر أن الإمام الأكبر لم يوقعها باسمه، ولكن الشيخ محمد رشيد رضا نسبها إليه في قوله: إن أحد علماء تونس أرسل إلينا رسالة في ذلك، أي في حلّية طعام أهل الكتاب[٢]. وفي قوله بعد: جاءتنا مقالات تؤيِّد الفتوى وما شرحناه في موضوعنا، وتفصِّل الأدلة عليها. ومنها رسالة من تونس لم أذكر اسم مرسلها هنالك. وهو العلامة الفقيه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور باش مفتي المالكية في ذلك العهد[٣].

٢ ـ موقع **الوقف** من الشريعة الإسلامية، وما يترتب عليه من الآثار. وهو بحث فقهي أُنُفٌ، تلتئم محاوره، وتلتقي عناصره في

(١) محمد رشيد رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٦٧٦.

(٢) **مجلة المنار**، ذو الحجة ١٣٢١/ فبراير ١٩٠٤، المجلد السادس، الجزء الرابع، ص: ٢٣٢ ـ ٢٣٨.

(٣) محمد رشيد رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٧١٦.

الإجابة عن جملة قضايا يثيرها الناس من عصور بعيدة حول الوقف الأهلي (الحُبُس الخاص). وهذه الرسالة تتألف من مقدمة تَلفِت الناظر إلى مقصد الشريعة الإسلامية من تصريف الأموال، ومن أجوبة متعدّدة آخذ بعضها برقاب بعض عن تعريف الوقف في الشريعة الإسلامية، وانقسام الحبس باعتبار المحبس عليه، وهل الوقف من الإسلام؟ وهل يكون فيه حَجر على الرشداء في تصرّفاتهم؟ وهل هو مصلحة أم مفسدة؟ وهل فيه خرق لنظام الاقتصاد العام؟ وهل من حق ولاة الأمور منع الناس من الوقف؟ وهل صدرت قبل عن الفقهاء فتوى بإبطال بعض أنواع الوقف؟

كل هذه المحاور أو العناصر التي تضمَّنها البحث أثارها اقتراح من أحد أعضاء مجلس النواب المصري السيد عبد الحميد عبد الحق إذ نشرت له جريدة **الأهرام** في ٢٦ جمادي الثانية ١٣٥٥/أغسطس ١٩٣٦ مقالاً يطالب فيه بتحجير انعقاد الوقف الأهلي، مستنداً لعلل ذكرها في اقتراحه هي التي تومئ إليها الأجوبة الواردة في البحث.

وقد رغب مدير جريدة **النهضة** بتونس من الإمام الأكبر أن يبدي رأيه من موافقة الأنظار الشرعية أو معارضتها لما تضمّنه ذلك الاقتراح، وعلى تقدير أن لا يرى النظر الشرعي مانعاً منه، فهل تنجر مصلحة للقطر التونسي إذا أجري فيه مثل هذا المقترح أو عمل به؟

فكتب هذه الدراسة المفيدة القيّمة في ٣٢ صفحة، أنجزها في ٢٤ رجب ١٣٥٥ ـ ١٠ أكتوبر ١٩٣٦[1].

٣ ـ **الصاع النبوي**، وهو مبحث تناول نشأة الصاع النبوي،

---

(١) تولت جريدة النهضة نشر هذا البحث تباعاً من ١٩٣٦/١٠/٢٧؛ وقامت بنشره في رسالة مستقلة **مجلة الهداية الإسلامية** القاهرية.

وما ظهر بعده من الأصوع أو الأصواع. وضبطَ به مقدار الصاع النبوي بوجه عام، ومقدارَ الصاع النبوي بمكيال تونس الحالي، ممهداً لهذا البحث بما يدلّ على أهميته وشرف موضوعه. وذلك قوله رحمه الله: «حقيق على علماء الإسلام أن يهتمّوا بضبط معاني الأسماء التي يناط بها أمر أو نهي في الدين، ضبطاً يساير مختلف الأعصار والأمصار، كي تجري أمور الديانة على سبيل واضحة بيّنة لا يعتريها تردّد ولا يخالجها انبهام. وحق على الأمة أن تطالب علماءها ببيان ذلك لها حتى تكون على بيّنة من الأمر، وحتى تجريَ أعمالها في أمور دينها على طريقة سواء، وإن اختلفت الأسماء وتباعدت الأقطار والأنحاء»[1].

٤ ـ **زكاة الأموال**. وهو تحرير جامع لأحكام هذه الفريضة. بدأ فيه بذكر الموعد الذي اعتاده كثير من أهل تونس لإخراج زكواتهم، ثم تحدث عن نصاب الزكاة وتقديره، وعن زكاة التجارة بنوعيها، الإدارة والاحتكار، وعن مصارفها وطرق أدائها[2].

٥ ـ حكم **زكاة الأوراق النقدية**[3].

٦ ـ **زكاة الأنعام**[4].

٧ ـ **زكاة الحبوب والأموال**[5].

---

(١) **المجلة الزيتونية**: جمادى الأولى ١٣٦٣/ مايو ١٩٤٤. المجلد ٥. عدد ٦، ص١١٨ ـ ١٢٣.

(٢) **المجلة الزيتونية**: محرم ١٣٥٦/ مارس ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد السابع: ص٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ **الهداية**: السنة الثالثة، العدد الأول. أكتوبر ١٩٧٥. ١٧ ـ ٢٣؛ **الهداية الإسلامية**. مجلد ٧.

(٣) **الهداية الإسلامية**. مجلد: ٣. (٤) **الهداية الإسلامية**. مجلد: ١٠.

(٥) **الهداية الإسلامية**. مجلد: ١١.

٨ ـ **الإرث**: مقال نشرته **الموسوعة الفقهية** (الأعداد التجريبية).

٩ ـ مقال بعنوان **لا صفَر**. وهو وإن نشر في **المجلة الزيتونية** في باب الوعظ والإرشاد، غير أن المؤلف، بعد حديث مفصّل لمكانة هذا الشهر من السنة القمرية في الجاهلية والإسلام، نبّه إلى العادات غير المستقيمة والبدع التي انتشرت بين الناس. فردّها وأفتى بحرمتها، كصلاة يوم الأربعاء الأخير من شهر صفر التي ابتدعوها تحريفاً للدين. ويوم الأربعاء هذا كان يعرف بين أهل تونس بالأربعاء الكحلاء، أي السوداء لتشاؤمهم منه. وقد ذكر في إبطالها قوله: وهو اعتقاد باطل، إذ ليس في الأيام نحس. قال مالك: الأيام كلها أيام الله، وإنما يفضل بعض الأيام بعضاً بما جعل الله له من الفضل فيما أخبر بذلك رسول الله ﷺ. وأن النافلة التي تقوم بها المبتدعة ويدعون إليها بدعةٌ وضلالةٌ، إذ لا تتلقى الصلوات ذوات الهيئات الخاصة إلا من قبل الشرع. ولم يرد في هذه الصلاة من جهة الشرع أثر قوي ولا ضعيف. فهي موضوعة[1].

١٠ ـ **شهرا رجب وشعبان**. والبحث فيه من نوع البحث المتقدم. وقد أثبت في باب الوعظ والإرشاد أيضاً. واشتمل على آثار كثيرة نقدها المؤلف، وبين ما ورد في الشهرين من أفضلية، وتعرض لبدعة صلاة ليلة النصف من شعبان مناقشاً ما أورده القصّاصون فيها،

---

(١) **المجلة الزيتونية**: صفر ١٣٥٦/ أبريل ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد الثامن: ص٣٨١ ـ ٣٨٥؛ **الهداية**: السنة السادسة، العدد الثالث. يناير ـ فبراير ١٩٧٩: ٩ ـ ١٢.

وما أذاعوه من عادات يتمسك بها الجُهّال من العامة[1].

من فتاوى المجلة الزيتونية، وعددها ثمانية عشر:

وإضافة إلى هذه المقالات والبحوث نشير إلى بعض ما نشرته **المجلة الزيتونية** من الفتاوى التي حررها الإمام الأكبر إجابة عما ورد عليه من الأسئلة. ومن موضوعات هذه الفتاوى:

١ ـ نقل دخول شهر رمضان من بلد إلى آخر بواسطة الهاتف والتليفون أو المذياع والراديو. هل يثبت به الشهر أم لا؟[2].

٢ ـ حكم معاملة أرباب المعاصر لمالكي الزياتين، وإقراضهم شيئاً من المال ثم استيفاؤه زيتاً مع أجرة العصر[3].

٣ ـ حكم رجل توفي وترك والدين فقيرين عاجزين وزوجةً وسبعَ بنات قاصرات. وخلف تركة تقدر بمليون فرنك. ولكن هذه التركة مرهونة في دَين قدره ثلاثمائة ألف فرنك، وبما أن قيمة الملك في هذه الظروف منحطّة كثيراً، فلا يمكن بيع شيء من المخلف المذكور لسداد الدين، نظراً للمصلحة في عدم تفويت ملك له قيمة. ولذلك باشر المقدم على هذا الملك دفع الدين المذكور من مدخول كرائه. وبقي الورثة في حالة سيئة من الضيق والاحتياج. فالمطلوب منكم بيان حكم الله فيما يخصّ النفقة على من ذكر لكل فرد من الوارثين. وكيف تكون القسمة

---

(١) **المجلة الزيتونية**: شعبان ١٣٥٦/أكتوبر ١٩٣٧. المجلد الثاني، العدد الأول: ص٤٥ ـ ٤٧؛ **الهداية**. السنة الثالثة، العدد الثاني. يناير ١٩٧٥: ٢٣ ـ ٢٥.

(٢) المجلد الأول، العدد السابع، ص١٤٥.

(٣) المجلد الأول، العدد السابع، ص٨٢.

بعد خلاص الدين جازاكم الله عن الإسلام خير الجزاء[1].

٤ ـ رجل ذو ثروة وله أولاد وبنت. وقد أراد أن يخصص قدراً من ثروته لابنته بعد وفاته، ويترك الباقي على الشياع بين جميع الأبناء، مع أن الأبناء متساوون في الصلاح وضده؛ فهل يجوز له ذلك؟ وهل يصح شرعاً؟[2].

٥ ـ ما قولكم رضي الله عنكم فيمن وقع منه مع زوجته مشاجرة آلت إلى شدة الغضب، فأوقع عليها الثلاث في كلمة واحدة، مع أنه لا قدرة له على التزوج بغيرها، وله أبناء منها؟[3].

٦ ـ إن غالب الناس يحبسون ريعهم وعقارهم على الأولاد دون البنات. فهل تلك الأحباس باطلة، كما ذكر خليل، أم أن ما مشى عليه خليل ضعيف.[4].

٧ ـ هل استخلاص أموال الدولة على الحيوان يُطرح منه الزكاة المفروضة شرعاً[5].

٨ ـ ما هو حكم الله في بيع حشيشة الدخان؟ وما هو حكم مستعمل تلك الحشيشة؟[6].

---

(١) صفر ١٣٥٦/ أبريل ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد الثالث، ص٣٣٧.

(٢) صفر ١٣٥٦/ أبريل ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد الثامن، ص٣٧٧؛ صفر ١٣٥٦/ أبريل ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد الثامن، ص٣٨١.

(٣) ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد العاشر، ص٥٠٥.

(٤) ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد العاشر، ص٥٠٧.

(٥) ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد العاشر، ص٥٠٨؛ فتوى الزهرة، وعدد النهضة: ٩٢٢١.

(٦) ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد العاشر، ص٥٠٩.

٩ ـ المقدار من الزيت يتعلق بالمَصَبّ. هل تحلُّ للبائع أم كيف الحال؟[١].

١٠ ـ حكم العمرى في صور وفروع مختلفة[٢].

١١ ـ هل يحق لمالك الزيت أن يرهنه لدى البنوك ولا يدفع منه فائضاً ربوياً مع التزام الدولة للبنوك بدفع ذلك؟[٣].

١٢ ـ من بلغهم الإعلام بدخول شهر شوال بعد صلاة الظهر من ذلك اليوم، هل يصلّون صلاة العيد بعد بلوغ الخبر أم يصلّونها ضحى يوم الغد، أو لا يصلّونها؟[٤].

١٣ ـ تحليف الشاهد بالطلاق لتعزيز شهادته. هل يجوز للحاكم أن يحلّف الشاهد بالطلاق في بلاد يرى أهلها الحلف بها سفاهة، وليستغل الحاكم امتناع الشاهد عن أداء شهادته، تحيّزاً لفريق من المتخاصمين دون الآخر[٥].

١٤ ـ الزواج من الكتابية لا من الشيوعية التي لا دين لها؟[٦].

١٥ ـ حكم رجل تزوج امرأة وولدت له بنين وبنات. وقالت له إحدى القواعد: إنها أخته من الرضاع[٧].

١٦ ـ استولت الدولة على أرض وقف وبنت بها مسجداً، هل تجوز الصلاة فيه؟[٨].

---

(١) ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان ١٩٣٧. المجلد الأول، العدد العاشر، ص٥١٠.

(٢) شوال ١٣٥٦/ ديسمبر ١٩٣٧. المجلد الثاني، العدد الثالث، ص١٠٩.

(٣) شوال ١٣٥٦/ ديسمبر ١٩٣٧. المجلد الثاني، العدد الثالث، ص١١٠.

(٤) شوال ١٣٥٦/ ديسمبر ١٩٣٧. المجلد الثاني، العدد الثالث، ص١١١.

(٥) ذو القعدة ١٣٥٦/ جانفي ١٩٣٨. المجلد الثاني، العدد الرابع، ص١٦٧٣.

(٦) محرم ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٨. المجلد الثاني، العدد الرابع، ص٢٦٠.

(٧) محرم ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٨. المجلد الثاني، العدد السادس، ص٢٦٠.

(٨) محرم ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٨. المجلد الثاني، العدد السادس، ص٢٦٠.

١٧ ـ مشروعية قراءة القرآن جهراً يوم الجمعة قبل خروج الإمام للصلاة[١].

١٨ ـ حكم قراءة القرآن في محطة الإذاعة[٢].

ومن فتاويه أيضاً ما ورد له فيها من تفصيل واجتهاد وتقرير لبعض القضايا المستفهَم عنها والمُستفتَى فيها. وذلك كالسؤال الذي ورد إليه من المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر ونصه:

اتخذت الجزائر، في نطاق الحرص على وحدة المواسم الدينية في العالم الإسلامي، موقفاً يرمي إلى اتخاذ تقويم قمري يعتمد الحساب الفلكي، فما موقف الشريعة من ذلك. وتاريخ هذه الفتوى ١٠ جمادى الثانية ١٣٩٣/ ١٠ جوليه ١٩٧٣[٣].

ولعله يكون من المفيد أن نُتبع عرض بعض الفتاوى بأسئلتها والوقوف عندها لمزيد من التعريف والبيان. وهي الفتاوى التالية:

١ ـ الفتوى الترنسفالية المزدوجة في حكم أكل الموقوذة ونحوها من ذكاة أهل الكتاب، وحكم لباس القلنسوة ونحوها من لباس الكفار.

٢ ـ ثبوت دخول شهر رمضان ونقل خبر ذلك عن طريق وسائل الإعلام، وقضية توحيد المواسم الدينية في العالم الإسلامي.

٣ ـ حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة، وحول الميت، وفي المقبرة عند الدفن[٤].

---

(١) محرم ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٨. المجلد الثاني، العدد السادس، ص٢٦٠.
(٢) **الهداية الإسلامية**. مجلد: ٩.
(٣) د/ بلقاسم الغالي. **شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور**: ١٤٦.
(٤) **البصائر**: ٢٠٤. السنة الأولى، ٢٢ مايو ١٩٣٦.

٤ ـ إحرام المسافر إلى الحج في المركبة الجوية[١].

٥ ـ تحريم وصل المرأة شعرها[٢].

٦ ـ حكم تعدّد الزوجات[٣].

٧ ـ حكم التجنس[٤].

٨ ـ الإفطار في رمضان[٥].

تحليل بعض هذه الفتاوى، وبيان ما قارنها من مواقف وصفات:

ويتجلّى لنا من تحليل هذه الفتاوى بعض مواقف وصفات الشيخ ابن عاشور الفقيه المفتي، التي نعدّ منها:

١ ـ الجرأة في الحق، والأخذ بما ذهب إليه العلماء من آراء وأحكام، ولو كانت مخالفة لما عليه الجمهور، سواء كانت من مقتضى اللفظ، أو من الملابسات المرتبطة به، أو من دلالات السياق.

٢ ـ عمق التحليل للأسئلة الواردة عليه، والإجابة عما يرتبط بها من مسائل من غير مواربة، ولكن مع قوة في النظر وقدرة على التمحيص بارزتين.

٣ ـ الاعتماد على مفادات التراكيب والنصوص الشرعية التي يعود إليها ويستنبط منها، وإن أدّى به ذلك إلى الانفراد بالرأي والالتزام به، ما دام هو الحق في نظره والأقوى والأوفق بسنن التشريع وتطوّرات الزمان.

---

(١) **الهداية**. السنة الخامسة، عدد ٢، ذو القعدة ١٣٩٧/ نوفمبر ١٩٧٧، ص٢٠.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ٢٦٩؛ **التحرير والتنوير**: ٥/ ٢٠٥.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ٤/ ٢٢٢.

(٤) حمادي الساحلي. **تقرير حول قضية التجنيس**. مجلة وثائق ١/ ٥، ١٤، ١٩٨٤. المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والفني. تونس.

(٥) **الهداية**. السنة الأولى، العدد الرابع، جمادى الثانية ١٣٩٤/ جوليه ١٩٧٤.

١ ـ الفتوى الترنسفالية
(حكم أكل الموقوذة ولباس القبعة)

إن مجال تقرير الأحكام في الفقه الإسلامي في هذا العصر، وفتوى الناس فيما يقصرون عن معرفة حكم الله فيه، يتطلّب من المنتصب لهذا المهم تحريراً لمناط الحكم، وتحقيقاً أو حرصاً على إيراد الأدلة القوية الثابتة على صحّته باستمدادها من الكتاب والسنة، وعدم معارضته أو مناقضته للقواعد العامة المعتبرة في الشرع، وأن تكون فتواه بما يراه أقوى دليلاً، وأقوم قيلاً، وأنفى للحرج على المسلمين. وذلك مع الالتفات إلى مقصد الشارع من الحكم وإلى حكمته في تشريعه. وهذا هو منهج المحقّقين من الفقهاء المجتهدين في الدين، الملتزمين بالحق، لا يثنيهم عمَّا قام عليه البرهان لديهم أيُّ رأي أو اتجاه مخالف مهما كان مصدره، ولا يمنعهم من الإعلان عما توصلوا إليه بعدَ النظر، وأيقنوا أنه الحق الذي تطمئن إليه نفوسهم، وإن نازعهم المقلدون هذا الرأيَ، أو خالفهم فيه العابثون بالدين، المناوئون لهم، المتحاملون عليهم.

وأمام تعدد الآراء واختلافها قديماً وحديثاً، وعدم الانصياع أحياناً كثيرة لما هو مقتضى الدرس، ونتيجة البحث والتبصّر، وأمام غلواء المكابرين والمعاندين، ورفضهم كلّ الآراء في القضايا المستجدّة إذا خالفت ما اعتادته العامة أو أنكرته الخاصة من المقلّدة، بحكم التزمت والجمود، يبتعد الناس عن الصواب، وتنشأ النزاعات والفتن، وتحتجب الحقائق، وتنتشر الغَواية والضلال يحكمهما الهوى المتَّبَع.

ولتصوير منهج الإمام الأكبر في فتاواه، نقدم نماذج من آرائه المساندة لما يراه من حق، أو تقضي به الملابسات والظروف

والأعراف. فمن ذلك: موقف الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور من الفتوى الترنسفالية.

وَرَدَ على الأستاذ الإمام مفتي الديار المصرية من الترنسفال، أحدِ أقاليم اتحاد جنوب إفريقيا، استفتاءٌ ذو ثلاث شعب، من أحد المسلمين هناك، وقد كان السؤالان الأولان:

١ ـ حكم لبس المسلم القبعة، لأن كثيراً من أفراد الناس في الترنسفال يلبسون القبعات لبعض مصالحهم، وعود الفوائد إليهم.

٢ ـ حكم أكل الموقوذة، ونحوها من ذكاة أهل الكتاب، لأن ذبح نصارى هذه البلاد مخالف للذكاة الشرعية عندنا، فهم يضربون البقر بالبلطة ثم يذبحونها بغير تسمية، وكذلك يذبحون الغنم بغير تسمية.

وذهب الأستاذ الإمام محمد عبده في إجابته عن السؤال الأول إلى أن لبس القلنسوة إذا لم يقصِد فاعلُه الخروجَ عن الإسلام والدخولَ في دين غيره لا يعدّ مكفّراً، وإذا كان اللباس لحاجة من حجب الشمس، أو دفع مضرة أو مكروه، أو تيسير مصلحة لم يكره ذلك لزوال التشبّه[1].

وقال في الإجابة عن السؤال الثاني: يجوز أكل ذبيحتهم تلك، لعموم قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[2]، ولأن الله سبحانه حين أباح لنا طعامهم كان أعلمَ بحالهم ونوع ذكاتهم[3]،

---

(١) محمد رشيد رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٦٧٦.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) محمد رشيد رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٦٧٦ وما بعدها.

ويدل هذا على أن ذبائح أهل الكتاب حلال عند جماهير المسلمين، وإن لم يكن ذبحها على الطريقة الإسلامية[1].

ووَجَدَت هذه الفتوى معارضةً شديدة من بعض شيوخ العصر. وانقسم الناس حولها، وتحوّل الأمر من استفتاء يجيب عنه رجل مختصّ منتصب رسمياً لإرشاد الناس وبيان أحكام الدين لهم، إلى قضية خلاف ونزاع يبالغ في إنكار وجه الحكم فيها عليه خصومُه من المحافظين المتشدّدين يتّهمونه في دينه وعلمه، ومن السياسيين للنيل من سمعته والتحقير له، وهو زعيم الإصلاح بمصر، ورائد التحرّر الفكري، الداعي إلى الاجتهاد الذي يضطلع به بوصفه أكبر أعلام الأزهر الشريف، ومفتي الديار المصرية يومئذ.

وبتدخّل من ملك مصر الخديوي عباس، والتآمر بين رجال الحزب الوطني على المفتي، انقسم الناس واختلفت الصحف المصرية ووسائل الإعلام، بين مواجهة للمفتي، مندِّدة به، ومتحاملة عليه **كالظاهر** و**اللواء** و**المؤيد**، وبين مناصرة ومؤيدة له، ومدافعة عنه **كالأهرام** و**المقطم** و**المنار** و**الوطن** اليومية، أو **التمدن** و**النيل** و**الممتاز** و**الرائد العثماني**.

واشتهرت هذه الفتوى في ربوع العالَمين العربي والإسلامي، كما كانت سبباً في إثارة السياسيين والفقهاء عليه. فحمل هذا عدداً كبيراً من العلماء على إعادة النظر فيها، والتنبيه إلى أصولها ومراجعها التي اعتمد عليها الإمام.

وكان من بين أنصاره ومؤيديه في ذلك جماعة من علماء

---

(١) محمد رشيد رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٦٧٨.

الأزهر، نشر لهم الشيخ محمد رشيد رضا مقالاً بعنوان **إرشاد الأمة الإسلامية إلى أقوال الأئمة في الفتوى الترنسفالية**. ومن بين أفراد هذه الجماعة الشيخ أحمد أبو خطوة، والشيخ سعيد الموحي، وشيخُ رواقِ الحنابلة، وعدد من علماء المغرب العربي منهم الشيخ المهدي الوزاني كبير علماء فاس[1]، وأحد أعلام تونس الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور[2] الذي لم ينشغل عن فتوى الأستاذ الإمام، بل وقف موقف المحلل لها، المؤيّد لمضمونها بما كتبه في المسألتين قائلاً فيهما:

أما لباس القلنسوة فحسبهم من حيث التقليد أن الفقهاء ما قالوا: إن لبس أي شيء من ثياب الكفار غير موجب للرِّدّة إلا أن يكون ذلك اللباس لباساً دينياً حيث تنضم إليه قرائن تفيدُ كثرتُها قطعاً بأن صاحبه انفسخ عن الدين[3].

وأما المسألة الثانية المتعلّقة بذبائح أهل الكتاب فهي ماضية بجملة من الأدلة:

١ ـ سبقَ أئمةُ المالكية إلى القول بمثل ذلك. فهذا ابن العربي صاحب كتاب **أحكام القرآن** يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾: إن الله سبحانه قد أذن في طعامهم، وقد علم أنهم يسمّون غيره على ذبائحهم، ولكنهم لمّا تمسّكوا بكتاب الله، وعلِقوا بذيل نبي، جعلت لهم حرمة على أهل الأنصاب. والتسمية عند بعض الشَّافعية ليست بشرط، وإن سمى النصراني الإلٰه حقيقة لم

---

(١) محمد رشيد رضا. **التاريخ**: ١/ ٦٧٤؛ **تفسير المنار**: ٦/ ٢٠٥.
(٢) محمد رشيد رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٧١٦.
(٣) محمد رشيد رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام**: ١/ ٦٧٦ وما بعدها.

تكن تسميته على شرط العبادة، والتسمية على غير وجه العبادة لا تعقل وظن بعضهم أن أكل طعامهم رخصة. والرخصة حلّ تأصّل في الشريعة الإسلامية، فلا يقف على موضعه، بل يسترسل على محصّله كلها، كسائر الأصول في الشريعة، ثم قال ما محصّله: واختلاف تذكيتهم، التي يجيزها أحبارهم ورهبانهم، عن الذكاة الشرعية عندنا لا يمنع من أكل ذبائحهم، لأن الله تعالى أباح طعامهم مطلقاً، وكل ما يرونه في دينهم فإنه حلال لنا في ديننا إلا ما كذبهم الله سبحانه فيه[1].

٢ ـ بنى الشيخ ابن عاشور هذه الفتوى على عموم قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ . . .﴾ الآية، في حمله على كل ما ذبحوه، ممّا أحل الله لهم أو حرّمه الله عليهم أو حرّموه على أنفسهم، وهو ما ذهب إليه ابن عباس وتبعه عليه أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم وعبد الله بن وهب[2]. ونقل بهرام عن ابن وهب جواز أكل ما ذبح للصليب أو غيره من غير كراهة نظراً إلى أنه من طعامهم[3].

٣ ـ الأخذ بما قرّره الحنفية في أصولهم من أن العام الوارد بعد الخاص يكون ناسخاً له، وعموم طعام أهل الكتاب وارد بعد ذكر المحرمات، فيشبه أن يكون وروده مورد النسخ بعد النص.

٤ ـ جعل قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ معطوفاً على آية: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ من باب عطف الجملة على الجملة، وفيه دليل على أن طعام أهل الكتاب حلال متى لم يكن على

---

(١) ابن العربي. **تفسير الأحكام**: ٢/ ٥٥٣ ـ ٥٥٦.

(٢) **تفسير المنار**: ج٦، ص٢٠٣. (٣) **تفسير المنار**: ٦/ ٢٠٧.

شروطنا. وفي هذا رخصة ومنَّة لكثرة مخالطة المسلمين أهل الكتاب. فلو حرّم الله عليهم طعامهم لشقّ ذلك عليهم[1].

وقد أحدث هذا التأييدُ ما أحدثته الفتوى الأصلية الصادرة عن الأستاذ الإمام. وحمل الشيخ بلحسن النجار بتونس، وهو من المتشدّدين، على فتوى الإمام الأكبر، وعارضه فيها معارضة شديدة[2].

٢ ـ ثبوت دخول الشهر شرعاً، وتوحيد المواسم الدينية

ليست هذه فتوى واحدة أو مزدوجة، ولكنها كسابقتها إجابة عن سؤالين مختلفين:

السؤال الأول منهما والإجابة عنه ترجع إلى شهر رمضان ١٣٥٥/١٩٣٦. وملخصه: هل نقل الخبر بثبوت دخول شهر رمضان شرعاً بالتليفون ونحوه كالإذاعة، من بلد إلى آخر ملزم لأهل البلد المخبَر بالصيام؟ وهل يقاس هذا النوع من الإخبار في الأمور العبادية على مثله في الأمور العادية؟

والسؤال الثاني والإجابة عنه ينفصل في حدود الزمن عن الأول بثمانية وثلاثين عاماً لوقوعه بعده في جمادى الثانية ١٣٩٣/١٩٧٣. وملخصه: الاستفتاء عن اتخاذ تقويم قمري يعتمد الحساب الفلكي ببيان موقف الشريعة من ذلك.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ٦/ ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٢) بلحسن النجار. **السعادة العظمى**: م١، ج٧، ص١٠٣ ـ ١٠٨، ج٨/ ١٢٢ ـ ١٢٥، ج٩/ ١٣٩ ـ ١٤٣.

ولظن عدد من القراء أن الفتوى الثانية تتصل بالأولى، وفي موضوعها، وأنّها أو بها تعديل لأحكامها، أحببنا الجمع بينهما مع اختلاف زمني وقوعهما، لبيان تغايرهما موضوعاً وحكماً.

الفتوى الأولى:

عند التأمل نجد الإمام الأكبر قد مهّد لفتواه هذه بتقدير ما يقع الناس فيه من جدل وحيرة. فحسَم الأمر بأن فصلَ القول في ذلك حتىٰ تكون فتواه علمية شرعية. وهذا ما عناه في بداية إجابته من قوله: إن هذه المسألة قد كثر فيها خوض الخائضين وتخليط الناظرين، يخلطون بين مختلف الأقوال، ومختلف الصور والأحوال. وإنما الفتوى إجادة التنزيل لا كثرة القال والقيل.

ولبناء فتواه على أسس ثابتة مرعية، وقواعد واتجاهات حكمية وفقهية، ذكر أولاً ما بين طرق ثبوت الأمور الشرعية في العبادة والمعاملة من اختلاف مع طرق ثبوت الأمور العادية. ولبيان ذلك قدم لنا صوراً وأمثلة تشهد لهذا الاختلاف، ولأن الأمر كما قيل في العاديات مطلق، وهو في غيرها محصور ومقيّد.

فطريق ثبوت أوقات الصلوات أذان المؤذنين وإخبار المؤقتين.

وطريق ثبوت نجاسة الماء إخبار رجل أو امرأة موصوف بالعدالة.

وطريق ثبوت شهر الصيام أو الفطر الشهادة برؤية الهلال ليلة ثلاثين من الشهر السابق، إذا كان الرائي رجلين عدلين أو جماعة مستفيضة، أو بإكمال الشهر السابق ثلاثين يوماً.

وطريق ثبوت الحقوق يكون بشهادة عدلين، وشهادة عدل

وامرأتين فيما يرجع للمال. إذا لم يوجد إلّا رجل عدل واحد.

وطريق ثبوت العيوب إخبار من له معرفة بها، وإن لم يكن عدلاً.

ولتأكيد ما ذهب إليه من التفريق بين الرواية والشهادة يقول إثر هذا: وقد يحصل الاطمئنان لطريق من طرق الثبوت العادية، ولا يجزئ ذلك الطريق في الأمور الشرعية، لأن الشريعة عيّنت لأسباب ثبوت التكاليف طرقاً خاصة، رعْياً لأهميتها، ولما يترتَّب عليها من المصالح. فلا يجوز لنا أن نتعداها بقياسها على الأمور العادية.

وعَقِب هذا التفريق الدقيق بين طريق الرواية وطريق الشهادة أشار الإمام إلى اختلاف أئمة الفقه في وجوه طريق ثبوت رمضان. والمشهور من مذهب مالك وعامة أصحابه، ما عدا ابن الماجشون، أن طريق ثبوت رمضان من قبيل الشهادة. وهو وإن كان فيه شائبة الرواية وشائبة الشهادة فقد غلب عليه عند مالك شائبة الشهادة لأدلّة من السنة الصحيحة[1]، ولمراعاة إجراء أمر المسلمين على انتظام في القطر الواحد وفي سائر الأقطار بقدر الإمكان، ولاتقاء تعريض عبادتهم إلى ظهور ما يناقضها من تبيّن كذب المُخبر أو توهُّمه. ويترتب على كون قبوله من طريق الشهادة أن لا يكون ثبوته بواسطة القضاة، وأن يكون ثبوته بواسطتهم شبيهاً بالحكم الرافع للخلاف. وكون هذا الأمر قابلاً لتعيين العمل بأحد المذاهب من قبل السلطان هو من قبيل تخصيص القضاء بمذهب معين. وعلى هذا جرى الأمر بتونس، إذ أسندت مهمة ذلك من أمر الصوم والفطر إلى قاضي

(١) القرافي. **الفروق**: ١/ ٢٠٤.

الأهلّة بها، وهو قاضي المالكية. وطريق ثبوت الشهر لديه، إذا لم يكن على كمال ما قبله، رؤيةُ المكلف بمراقبة الهلال، أو إخبار رجلين عدلين برؤية هلال رمضان ليلة ثلاثين، أو شهادة مستفيضة وإن لم يكونوا معروفين بالعدالة. وثبوت دخوله عند القاضي المالكي موجب للثبوت العام لما قدمنا. وثبوت رمضان شرعاً نوعان: ثبوت عام وهو الأغلب، وثبوت خاص وهو النادر، وطريق الثبوت العام يحصل بثلاثة وجوه:

١ ـ حصوله بشهادة عدلين أو جماعة مستفيضة عند القاضي برؤية الهلال كما قدمنا.

٢ ـ حصوله بخطاب قاضي بلد آخر إياه بثبوت رؤية هلال رمضان عنده، إذا توفّرت في ذلك شروط خطاب القضاة.

٣ ـ حصوله بنقل ناقل للقاضي أن الشهر ثبت في بلد آخر حضره الناقل.

وهذان الوجهان الأخيران مبنيَّان على القول بأن ثبوته في موضع يعمُّ سائر الأقطار إذا نقل إلى قضاتها، وهو المشهور.

وإن كان الناقل ناقلاً عن رؤية عدلين فلا بد أن يكون الناقل عدلين أيضاً، اتفاقاً بين رجال المذهب، لأنه من باب نقل الشهادة.

وإن كان الناقل ناقلاً عن شهادة مستفيضة فقد اختلف علماء المذهب فريقين:

ذهب الشيخ أبو عمران الفاسي وابن رشد الجد وخليل وبهرام وابن فرحون إلى أنه لا بد أن يكون الناقل للقاضي عن المستفيضة عدلين، إلا إذا وجّه القاضي من تلقائه عدلاً يستكشف له الخبر عن ثبوت الشهر في بلد ما، فحينئذٍ يعمل القاضي بخبره، ويثبت بها الشهر ثبوتاً عاماً.

وذهب أحمد بن خالد بن ميسر إلى قبول العدل الواحد في الشهادة المستفيضة، ويثبت به الشهر عند القاضي، وهو اختيار ابن أبي زيد وابن يونس والباجي لاعتبارهم إياه مخبراً لا شاهداً أو ناقلاً للشهادة.

وإن كان الناقل نَقَلَ ثبوت الشهر عند قاضي بلد آخر فحكمه كحكم النقل عن الشهادة المستفيضة قولان.

والذي به العمل ويجري على القواعد، قول الفريق الأول.

وأما طريق الثبوت الخاص فيحصل بالوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة. لا يخالف في ذلك غير ابن رشد الذي يرجح الاكتفاء بالعدل الواحد على ما ذهب إليه ابن ميسر وموافقوه.

ويترتب على التفاصيل المذكورة لزوم عرض الإخبار بالتليفون على قاعدة ثبوت الشهر شرعاً فلا نجريه على اعتيادات الناس في مخاطباتهم العادية. فإن كان الإخبار بالتليفون وارداً إلى قاضي البلد الذي لم ير فيه الهلال فإن كان المخبِر قاضياً، وكان المخبَر قد تحقق صوته، أو اصطلحا على علامة بينهما لم يطلع عليها غيرهما، ثبت الشهر في هذه الصورة بهذا الخطاب التليفوني. وكذلك إن كان المخبِر نائبَ القاضي المخبَر كقضاة الكور لقاضي الجماعة. وإن كان المخبِر غير قَاضٍ ولا نائباً عن المخبَر اشترط في قبوله لدى القاضي المخبَر أن يكون خبر عدلين معروفي العدالة لدى قاضي الجماعة المخبَر، وأن يكون إخبارهما بصريح الشهادة بكونهما سمعا من العدلين أو من المستفيضة أو من القاضي الذي ثبت لديه الشهر.

وكما يثبت الشهر عند القاضي بخطاب قاضٍ آخر بالتليفون يثبت عند نواب القاضي، وعند كل من له ولاية تخوّله الإعلان بثبوت

الشهر إذا تلقى الإعلام بذلك من القاضي أو نوابه. ويثبت عند العامة بالعلامات المرفقة بثبوت الشهر. وأما إخبار الناس بعضهم لبعض فهو من الإخبار الخاص على ما سبق، ويُقصَر حكمه على المخبَر وأهله، واختلف في إجبارهم على الصوم وحملهم عليه، ولا ينبغي أن يشيع ذلك في الناس فيوقعهم في حيرة، ولم يجب عليهم الصوم بخبره، ولم يجزِهم إذا صاموا بخبره، لأن الثبوت العام لا يكون إلا من القاضي أو أحد نوابه.

وحكم ثبوت رمضان بواسطة المذياع من بعض مراكز الإذاعة في البلاد الإسلامية يتحقق به ثبوت رمضان ثبوتاً شرعياً عند السامعين. فإذا اصطلح قضاة الأمصار التي بها مراكز إذاعية على تنظيم الإخبار بثبوت الشهر لدى أحدهم بواسطة المذياع، فيلزم أن يعين كل واحد منهم رجلاً يوجه من طرف القاضي للإخبار بثبوت دخول الشهر، وبذكر المخبِر العلامةَ المصطلح عليها بينهم، فيكون ذلك من قبيل خطاب القضاة[1].

الفتوى الثانية:

لم يتقيد الإمام الأكبر في هذه الفتوى بالمذهب الواحد. ونبّه في أولها إلى أن الأهلّة مواقيت للصيام. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، وقال: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ﴾، ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾[2]، وإلى أن حق تقليل الاختلاف بين أحوال المسلمين يقضي بأن لا يُغفل عن تغيّر الأحوال عما كانت عليه في القرون الماضية. فاتصال أخبار البلدان وتعرفهم لأحوالهم لم يعد

(١) م. ز. المجلد ١، ج٣ رمضان ١٣٥٥/ نوفمبر ١٩٣٦، ص١٤٥ ـ ١٤٩.
(٢) البقرة: ١٨٣ ـ ١٨٥.

بطيئاً أو معرضاً للشك والنسيان، ومبادرة كل بلد إلى الأخذ بما يحصل لديه من ثبوت الشهر شرعياً أمر ممكن.

وقد قامت الأدلة على أن ثبوت دخول الشهر سابق في بعض البلاد عنه في البلاد الأخرى، وجرت أقوال المذاهب الأربعة على أن لا عبرة باختلاف المطالع. ومن ثمّ فلو صام أهل البلد تسعة وعشرين يوماً برؤية الهلال في بلدهم، وصام أهل بلد آخر ثلاثين يوماً بالرؤية، فإن الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً يجب عليهم قضاء صيام يوم.

قال الحنفية: هذا قول أكثر المشايخ[1].

وقال الشافعية: في المسألة قولان مصحّحان.

وقال الحنابلة: لا خلاف في أن رؤية أهل بلد تلزم بقية البلدان.

ويتبيّن من هذا أن ما ذهب إليه ابن رشد الحفيد وابن جزي من الإجماع على اعتبار خلاف المطالع بين البلاد التي ثبتت فيها الرؤية وبين البلاد النائية عنها جداً مثل بُعد الأندلس من الحجاز ادعاء غير صحيح.

وللإجابة عن السؤال المطروح، وهو اعتماد الحساب الفلكي لإعداد تقويم قمري، لا بد بعد بيان ما سبق أن نعود إلى تأصيل النظر فيه بردِّه إلى ثلاث قواعد ينبني عليها الجواب.

توقيت فريضة الصوم:

القاعدة الأولى:

إن الصوم عبادة وَقَّت لها الشارع وقتاً تقع فيه، وهو شهر رمضان. وقد ذكرنا الأدلة على ذلك من الكتاب (البقرة: ١٨٣ -

---

(١) الزيلعي. **تبيين الحقائق**: ١/ ٣٢١.

١٨٥، ١٨٧). وبمجموع ذلك حصل تعيين العبادة المفروضة، وتحديدها، وحصر زمانها. فوجب على الناس تعيين هذا الشهر مبدأ ونهاية. وكان العمل في ذلك يوم نزول القرآن للتعريف بحدود الشهر الاحتكامَ إلى تجدد ضوء الهلال عقب محاقه. ولمعرفة وجود الهلال عقب المحاق في علم الله طرق:

الرؤية البصرية: وهي الطريق الحسي الضروري الذي لا خلاف في العمل به.

مرور ثلاثين ليلة من وقت استهلال الهلال الذي سبَقَه: وهذا الطريق قطعي تجريبي، إذ رصد الناس، في جميع الأرض، وفي كل العصور، أحوال ظهور الهلال فوجدوه لا يتأخّر عن ذلك التقدير من الأيام، وتحقق لديهم ذلك واشتهر. فصار قطعياً. وهذا لا خلاف فيه بين الأئمة.

دلالة الحساب الذي يضبطه العلماء بسير النجوم: وهو علم لا يتطرق قواعدَه الشكُّ، وحساب تحققت سلامته من الغلط، ويسمى هذا الحساب تقويماً. وجرى العمل به في التقويم الشمسي قديماً وحديثاً، واتبعه المسلمون في تحديد أوقات الصلوات، وأوقات الإمساك والإفطار في رمضان. والتقويم القمري مثله ولا يختلف عنه، وقد جَرَّبَه العرب إلا أن فقهاء المذاهب الأربعة منعوا العمل في إثبات الشهر الشرعي بحساب المنجمين وأهل التقاويم، ويبدو أن هذا الموقف كان بسبب أن وجود الهلال لم يكن يعرف في العصور الماضية سوى بالرؤية. لذلك قال النبي ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غمّ عليكم فاقدروا له». ويتعين أولاً أن نلاحظ خلو متن الحديث من صيغة قصر الصوم على حالة رؤية الهلال. وقياس حساب المنجمين على رؤية الهلال قياس جلي.

والملاحظ ثانياً أن رؤية العين تتعذر بعد مضي ساعات من تكوين الهلال، وبعد خروجه من بقايا شعاع الشمس عند الغروب، يكون حساب التقويم أولى منها، وربما احتاج ضعفاء البصر إلى الاستعانة على الرؤية بوضع نظارات ولكن النظارات متفاوتة في تقريب المرئي، فليس سواء النظارات العادية والمنظار المكبّر والتليسكوب. وغني عن ذلك التقويمُ لأنه طريق علمي يكسب الظن القريب من القطع بثبوت الهلال. وإذا كان الشرع قد اعتمده في ضبط أوقات الصلاة فلا وجه لترك قياس وقت ثبوت شهر الصوم على الصلاة، إذ لا فرق بينهما إلا بأوصاف طردية لا تؤثر في الإجراء الشرعي.

واحتج الفقهاء على عدم اعتماد الحساب الفلكي بقول الرسول ﷺ: «إنا أمة أميّة لا نكتب ولا نحسب. الشهر هكذا وهكذا». وهذا لا يمنع من اعتماد التقويم لكون الحديث من قبيل مسلك الإيماء إلى علة قياس الحساب على رؤية الهلال بالبصر. ومعلوم أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً. هذا وإن للناس غنية عن اعتماد الحساب واعتماد المراصد الفلكية في أشهر بلاد الإسلام.

القاعدة الثانية:

اعتبار فقهاء المذاهب الأربعة أنه إذا رؤي الهلال نهاراً فهو لليلة القادمة بدون تفصيل. وإذا رؤي ليلاً فذلك بداية الشهر القمري في البلد الذي رؤي به الهلال، وفي كل بلد يشاركه في الليل. فبداية اليوم على هذا تكون بغروب الشمس لا بطلوع الفجر. وعلى هذا الأساس يكون ثبوت الصوم والفطر.

القاعدة الثالثة:

عند تعارض الرؤية مع الحساب، يقدم الحساب وترد الرؤية بالاستبعاد العادي إذا كانت بصرية. ذكر فقهاء المالكية أن مخالفة التقويم للشهادة موجب رد الشهادة في غير شهادة رؤية هلال الشهر الشرعي، فهو لا يوجب رد شهادة رؤية هلال الصوم وهلال الفطر. وللشافعية في هذا قولان، اختار السبكي رد شهادة الرؤية بتلك المخالفة[1] لأن الحساب قطعي والرؤية ظنية. وكلام فقهاء الحنفية غير صريح ولم أقف على قول الحنابلة.

وبعد استعراض المذاهب في المسألة قال الشيخ ابن عاشور: الوجه الشرعي في نظري رد الشهادة باستبعادها كما في **مختصر خليل**. والقول بذلك يستند إلى أصل وهو قول النبي ﷺ: «لا يشهد حضري على بدوي» ولا شك أنه لو ادَّعَى شاهدان أنهما رأيا الهلال في مكان غيّم الغيم سماءه أن لا تقبل شهادتهما. وفي شهر الحج تكون رؤية هلال ذي الحجة بواسطة المرصد، ويعتبر بحالة مكة وما حولها، لأن الحج عبادة يقوم بها الحجيج الذين يحلّون بمكة، فمبدأ تلك العبادة هو الشهر الذي كان مبدؤه بمكة.

وقد جاء قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة ١٨ (٣/٦) ينص على أمرين:

أولاً: إذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها ولا عبرة لاختلاف المطالع لعموم الخطاب بالأمر بالصيام والإفطار.

ثانياً: يجب الاعتماد على الرؤية، ويستعان بالحساب الفلكي

---

(١) ابن عابدين. **رد المحتار**: ٢/ ٩٢.

والمراصد، مراعاة للأحاديث النبوية، والحقائق العلمية[1].

٣ ـ حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميت وحول قبره عند دفنه

ورد هذا السؤال على الشيخ ابن عاشور طلباً لبيان حقيقة هذا الأمر وتطلعاً إلى وجه الحكم فيه. فكتب يقول أولاً:

إن السنّةَ في المحتضِر، وفي تشييع الجنازة، وفي وقت الدفن هي الصمت للتفكر والاعتبار. فإذا نطق الحاضر فليكن نطقه بالدعاء للميت بالمغفرة والرحمة. فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مرجوّة الإجابة. وأما قراءة القرآن على الميّت حين موته، أو حين تشييع جنازته، وحين دفنه فلم تكن معمولاً بها في زمن الرسول ﷺ وزمان الصحابة، إذ لم ينقل ذلك في صحيح السنّة والأثر، مع توفر الدواعي على نقله لو كان موجوداً، إلا الأثر المروي في قراءة سورة يس عند رأس الميت، على خلاف فيه. ولهذا كان ترك القراءة هو السنّة، وكان أفضل من القراءة في المواطن الثلاثة المذكورة.

وبعد هذا التقرير الذي لا يدفعه دافع ولا يردّه منكر، التفت الشيخ إلى بيان حكم من فعل ذلك. وهذا القسم من الإجابة هو المبحوث فيه على الحقيقة والمختلف عليه. فجاء في الجزء الثاني من فتواه قوله: وحينئذٍ تكون قراءة القرآن في تلك الصورة إما مكروهة، وإما مباحة غير سنة فتكون مندوبة، وإما مندوبة في بعضها دون بعض.

وفي ختام هذه الفتوى ورد قوله: وعليه فكل من يتصدّى لمنع

---

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بجدة: ٣٧.

أقارب الأموات من تشييع جنازتهم بالقراءة فقد أنكر عليهم بغير علم، واجترأ عليهم بالتدخل بدون سبب يحق له. . . فإن هم تجوزوا ذلك، فحق على ولاة الأمور في البلدان أن يدفعوا عن أهل المأتم عادية من يتصدى بزعمه لتغيير المنكر دون أن يعلم. وتفصيل القول في ذلك يعود أولاً إلى ما يشترط في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من خصال تقتضي أن يكون رفيقاً بما يأمر، رفيقاً بما ينهى، وعدلاً بما يأمر، عدلاً بما ينهى، وعالماً بما يأمر، عالماً بما ينهى[1].

فإن لم يقدر الداعي على القيام بواجب الدعوة إلا بمقاتلة وسلاح فليتركه. وذلك إنما هو إلى السلطان، لأن شهره للسلاح بين الناس قد يكون مخرجاً للفتنة، وآيلاً إلى فساد أكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]. وإلى هذا المعنى أشار بعض المفسّرين حين قالوا: لا بد من سلطة في الأرض تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. والذي يقرر هذا المعنى هو مدلول النص القرآني ذاته. فهناك دعوة إلى الخير، ولكن هناك كذلك أمر بالمعروف ونهي عن المنكر. وإذا أمكن أن يقوم بالدعوة غير ذي سلطان فإن الأمر والنهي لا يقوم بهما إلا ذو سلطان.

وقد عزز الإمام الأكبر هذه المعاني بقوله: وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط مبيّنة في الفقه والآداب الشرعية، إلا أني أنبّه إلى شرط أساء فهم بعض الناس له، وهو قول بعض الفقهاء: يشترط أن لا يجرّ النهي إلى منكر أعظم. ولما كان تعيين الكفاءة

---

(١) الخلال. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: ٧٩ ـ ٨٠.
(٢) ابن العربي. **الأحكام**: ١/ ٣٨٣.

للقيام بهذا الفرض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراتب القدرة على التغيير وإفهام الناس ذلك، رأى أئمة المسلمين تعيين ولاة للبحث عن المناكر وتعيين كيفية القيام بتغييرها وسمّوا تلك الولاية الحسبة[١].

وقد أثارت هذه الفتوى كسابقتيها جدلاً قوياً ونزاعاً عنيفاً ومهاجمة للإمام الأكبر في علمه وورعه والتزامه المنهج العلمي في تقريره، وسلقته أقلام جريدة **البصائر** الجزائرية بألسنة حداد[٢].

وإنا لنعجب من هذا كله خصوصاً إذا تأمّلنا المحاور الثلاثة التي جمعها هذا النص، وقدّرنا ما في التحامل على صاحب الفتوى من تعصّب وعناد، دفعت إليهما ظروف المعركة الإصلاحية بالجزائر، وقامت على اتجاهاتها حركتُهم.

٤ ـ إحرام المسافر إلى الحج في المركبة الجوية

تردّد النظر في إلحاق حكم راكب الطائرة وحكم راكب السفينة إذا كان محل نزوله بأرض الحجاز متجاوزاً ميقات الإحرام المعيّن من طرف أهل الفقه.

والأصل المعتمد في ذلك هو ما رواه ابن نافع عن مالك: لا يُحرِم الحاج في السفينة. وهذا يحتمل وجوب النزول إلى الميقات. وفيه مشقّة ينبغي نفيها عن الدين. ويحتمل أن يريد أنه يرخص له تأخير الإحرام إلى النزول إلى الأرض.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ٤/ ٤١ ـ ٤٢.

(٢) جريدة **البصائر** الجزائرية، س١، ع١٦ ـ ٢٢، من ٢٤ أبريل ١٩٣٦ إلى ٥ جوان ١٩٣٦.

وما رواه أيضاً في **النوادر** عن محمد بن المواز. قال مالك: من حج في البحر من أهل مصر وشبههم، يحرم إذا حاذى الجحفة .اهـ. وظاهره أن ذلك حكم إحرامه، ولا يجوز له تجاوز سمت المحاذاة غير محرم بالنيّة والتجرد من مخيط الثياب.

وفصّل سَنَد فقال: إن كان المسافر في البحر محاذياً للبر، مثل السفر في بحر القلزم، أحرم إذا حاذى ميقات أفقه، لأنه يمكنه النزول إلى البر ليحرم من ميقاته ـ أي بدون مشقة، لأن البر قريب ـ ويجوز تأخير الإحرام للمشقّة، لكن عليه هدي لأن التأخير رخصة، والرخصة تدفع الإثم في التجاوز ولا تسقط وجوب الهدي.

وأما من سافر في بحر لا يحاذي الشواطئ، مثل بحر الهند وبحر اليمن وبحر عيْذاب، فيجوز له تأخير الإحرام ولا هدي عليه، لأنه إذا جاز له التأخير انتفى وجوب الهدي، حتى يدل دليل على وجوب الهدي مع جواز التأخير، ولا دليل عليه. فلا يحرم حتى يصل إلى البر، إلا أن يخرج على البر أبعد من ميقات أفقه. اهـ. ووافقه القرافي في **الذخيرة**، وابن عرفة، والتادلي وابن فرحون في **شرح ابن الحاجب** وفي **مناسكه**. قال الحطاب: وشاهدت الوالد يفتي به غير مرة. اهـ.

وبعد ذكر المراجع المعتمدة التي أكدت رأي سند ووافقته تخلّص الإمام الأكبر إلى ذكر فتواه قائلاً: الحق أنه لا يحرم حتى ينزل إلى البر، لأن تكليف النزول في أثناء السير لأجل الإحرام مشقة، وتكليفهم الإحرام في السفينة مشقة أيضاً لطول مدة التجرد ولوازم الإحرام.

أما المسافر في الطائرة فهو لا يمر بالأرض أصلاً، ولا يتصور

فيه إمكان النزول قبل الوصول إلى المنازل الملائمة لنزول الطائرة، فلا يتصور فيه إمكان النزول حتى يرخص له التفادي عنه بالإحرام في الطائرة، ولأن الإحرام في الطائرة مشقة ومضرّة، لشدة برودة الجو، ويحتاج إلى التدثر بالثياب، وفي الغالب لا يوجد في ثياب الإحرام ما يصلح للتدثر.

وأما موقع الإحرام في صورة من لا يحرم حتى ينزل إلى البر، ففي شرح الحطاب عن سند: لا يرحل الحاج عن جدة إلا محرماً، لأن جواز التأخير إنما كان للضرورة، وهل يحرم إذا وصل البر، أو إذا ظعن من جدة؟ الظاهر إذا ظعن، لأن سنة من أحرم وقصد البيت أن يتصل إهلاله بالمسير. اهـ.[1].

٥ ـ وجهُ تحريم وصل الشعر أو الباروكة

هذه قضية لم يسأل عنها الإمام الأكبر ليفتي فيها برأي، وإنما هي من الموضوعات التي تناولها في **تفسيره**[2]، ونبّه عليها في **مقاصده**[3].

وقد اشتهرت بين الناس الأحاديث الخمسة التي صدّر بها ابن حجر تفسيره للباب ٨ باب وصل الشعر، من الكتاب ٧٧ كتاب اللباس من **فتح الباري**[4].

وهي حديث معاوية الذي يقول فيه: سمعت رسول الله ﷺ

---

(١) نشرت هذه الفتوى بعد وفاة الإمام. **الهداية**: ٥/٢، ذو القعدة ١٣٩٧/ نوفمبر ١٩٧٧ : ٢١.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ٥/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقاصد الشريعة**: ٢٦٩.

(٤) ابن حجر. **فتح الباري**: ١٠/ ٣٧٥.

ينهى عن مثل هذا (أي وصل الشعر). ويقول: «إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم»، يشير إلى ما في وصل الشعر بقَصة منه من التزوير.

وحديث أبي هريرة: «لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة».

وحديث عائشة: سألت النبي ﷺ عن جارية من الأنصار تمعط شعرها فقالت: أَفَنَصِلُها؟ فأنكر النبي عليها ذلك.

وحديث أسماء بمعنى السابق، وكذا حديث ابن عمر.

وقد استنبط الفقهاء من الحديث الأول حكم وصل الشعر واختلفوا في ذلك مذاهب متعددة:

قال الجمهور بمنع وصل الشعر بشيء آخر سواء كان شعراً أم لا.

وقال الليث: الممتنع من ذلك وصل الشعر بالشعر.

وعن سعيد بن جبير: لا بأس بالقرامل.

وفرّق بعضهم بين ما إذا كان ما وصل به من الشعر من غير الشعر مستوراً بعد عقده مع الشعر، وبين إذا ما كان ظاهراً. فمنع الأول فقط قوم لما فيه من التدليس، وأجاز بعضهم الوصل مطلقاً سواء كان بشعر آخر أو بغير شعر إذا كان بعلم الزوج وإذنه[1].

ودلت الأحاديث الأربعة الأخرى على حرمة وصل الشعر للفاعل والمفعول به. واعتبر العلماء ذلك النهي نهيَ تحريم لا نهي تنزيه.

ويقابل هذه الآراء أو بعضها ما جاء في كلام عائشة من أن

(١) ابن حجر. **فتح الباري**: ١٠/ ٣٧٥.

المراد بالواصل المرأة تَفْجُر في شبابها ثم تصل ذلك بالقيادة[1]. قال الشيخ ابن عاشور: وقد كانت تتخذ من هذا التزيين سمة لها، وجرت العواهر والمشركات على ذلك. وإلا فلو فرضنا هذه منهياً عنها لما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك. وليس من تغيير خلق الله التصرفُ في المخلوقات بما أذن الله فيه، ولا ما يدخل في معنى الحُسن... وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إثماً إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان[2].

وإذا عدنا إلى **مقاصد الشريعة** وجدنا الإمام الأكبر يقول في سياق حديثه في هذا الموضوع: ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرض للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم في حديث ابن مسعود... فإن الفهم يكاد يضلّ في هذا، إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزيّن المأذون في جنسه للمرأة... فيتعجب من النهي الغليظ عنه. ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة. فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها[3].

٦ ـ تعدد الزوجات

في هذا الموضوع كلام مفصّل جليل لا يجوز أن يُنْحَرَف به إلى

(١) ابن حجر. **فتح الباري**: ١٠/ ٣٧٥.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، الآية ١٢٤: ٥/ ٢٠٦.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقاصد**: ٢٦٩.

إباحة تعدد الزوجات أو منعه، وإنما هو الرخصة المقيّدة، تَحدَّث عن جميع ملابساتها الإمام الأكبر في تفسيره لقوله عز وجل: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾[1]. وبذلك تحصَّل القول الفصل من كلامه في مفردات عديدة قصدها الشارع أو نبّه عليها، نقف عند بعضها لمزيد البيان. فمن ذلك: أحوال وأحكام النكاح في الجاهلية والإسلام، وتحديد عدد الزوجات وتوزيعه، وأهداف التعدد، والعدل بين النساء، والاكتفاء بالواحدة والاقتصار عليها لمن لا يستطيع العدل بينهن، أشار إلى المقارنة بين ما كان عليه الزواج في الجاهلية وما جاء به الإسلام بقوله: قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي وقتادة: كانت العرب تتحرَّج في أموال اليتامى ولا تتحرج في العدل بين النساء. فكانوا يتزوّجون العشرة فأكثر فنزلت الآية في ذلك. وعلى هذا القول فمحل الملازمة بين الشرط والجزاء إنما هو فيما تفرع عن الجزاء من قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾... وقال عكرمة: نزلت في قريش. كان الرجل يتزوج العشر فأكثر، فإذا ضاق ماله عن إنفاقهن أخذ مال يتيمة فتزوج منه. وقال مجاهد: الآية تحذير من الزنى.

وليس قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ إثباتاً لمشروعية النكاح، لأن الأمر معلّق على حالة الخوف من الجَور في اليتامى، فهو إذن للإرشاد. ومشروعية النكاح ثابتة بالإباحة الأصلية لما عليه الناس قبل الإسلام مع إبطال ما لا يرضاه الدين كالزيادة على الأربع، ونكاح المقت، والمحرّمات من الرضاعة، والأمر بأن لا يخلو النكاح من الصداق.

---

(١) النساء: ٣.

وتعدّد الزوجات مع التوزيع مثنى وثلاث ورباع يكون باعتبار اختلاف المخاطبين في السعة والطَّوْل، والزيادة على الأربع محرّمة بالسنة تمهيداً لشرع العدل بين النساء. فقد قال ﷺ لغيلان بن مسلمة حين أسلم على عشر نسوة: أمسك أربعاً وفارق سائرهن. وظاهر الخطاب للناس يعم الحر والعبد عند مالك، وهو قول أبي الدرداء، والقاسم بن محمد، وسالم، وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، ومجاهد. وبه قال أبو داود خلافاً لأبي حنيفة والشافعي. وينسب التنصيف للعبد إلى عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمٰن بن عوف، وابن سيرين، والحسن.

وإنما شرع تعدّد الزوجات للقادر العادل لمصالح جمة: منها تكثير عدد الأمة بازدياد المواليد فيها، ومنها كفالة النساء اللائي هن أكثر من الرجال عدداً، ومنها الحيدة عن الزنىٰ الذي حرمته الشريعة لما يجر إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب وانتظام العائلات، ومنها قصد الابتعاد عن الطلاق إلا للضرورة.

والاقتصار على الواحدة حق لمن يخاف عدمَ العدل بين الزوجات، أي عدم التسوية بينهن في النفقة، والكسوة، والبشاشة، والمعاشرة، وترك الضر عن كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه دون ميل القلب.

وقوله: ﴿فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ إشارة إلى الحكم الذي يسلم معه الإنسان من الجور. فإن التعدّد يعرّض المكلَّف إلى الجور، وإن بذل جهده في العدل لما في النفس من رغبات وغفلات. وهكذا يصبح الاقتصار على المرأة الواحدة ساداً لذريعة الجور، كما تتضمن الآية ترغيباً في الاقتصار على الواحدة تقليصاً للنسل وتقليلاً للنفقة فيبقيان على الزوج مالَه ويدفعان عنه الحاجة.

وفي بيان هذه الأحكام وتقريرها في تفسير الإمام **التحرير والتنوير** ما يبطل تأوّلات المخالفين، وتقولات الملفّقين، ويدفع المؤمنين إلى الالتزام بشرع الله والعمل بكتابه وسنة رسوله[1].

٧ ـ حكم التجنس أو فتوى التجنيس

التجنّس: الحصول على جنسية، وأصله فهو مطاوع للأول، والتجنيس والجنسية هي الصفة التي تلحق بالشخص من جهة انتسابه لشعب أو لأمة.

وحكم التجنس، أو فتوى التجنيس، قضية شاعت في البلاد التونسية وشغلت الناس كلهم بداية من العقد الثاني للقرن العشرين. وسببها في حقيقة الأمر موقفان متناقضان متدافعان: موقف المحتل الأجنبي الفرنسي، وموقف المناضل المكافح التونسي.

يدعو الأول إلى تكثير سواده في البلد بإدخال العناصر الكثيرة المتساكنة بتونس من إيطاليين ومالطيين ويهود وغيرهم في جنسيته ليكونوا فرنسيين، وفي صفه. ويفتح الباب على مصراعيه لتحويل السكان الأصليين العرب عن قوميتهم والإنعام عليهم بجنسية الحاكم المغتصب. وشرعت لهذه الغاية قوانين التجنس: الأول الصادر بتونس في ٣/ ١٠/ ١٩١٠، والثاني المؤرخ في ٢٠/ ١٢/ ١٩٢٠. ثم محاولة التجنيس بصفة أوسع وأشمل في ١٩٣٣ للسيطرة على كل المؤسّسات والهيئات النيابية وبالزيادة الملموسة في مرتبات حاملي الجنسية الفرنسية بتونس من أصحابها ومن الملحقين بهم.

ويتولّى الثاني الدفاع عن بلده والذود عن حوضه وبذل كل الوسائل

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ٤/ ٢٢٢ ـ ٢٢٩.

واستخدام كل طرق المقاومة والكفاح من أجل أن يبقى وطنه محافظاً على هويته، متميزاً بقيمه وعاداته وتقاليده، وعقيدته وشرعه ونظامه، غير قابل للاستلحاق ولا للذوبان في الغير مهما كان هذا الغير.

وسبق كل تدبير كيدي من الفئة الأولى ما روّجته الفئة الثانية عن المتجنس من كونه مفارقاً للجماعة، فاراً من الأحكام الشرعية إلى الأحكام الأجنبية، مرتداً عن الإسلام، لا ينبغي أن يعامل معاملة المسلمين ولا أن يدفن في مقابرهم.

وحين أيقن الفرنسيون بقصورهم عن تحقيق رغبتهم والوصول من وراء قوانين التجنيس إلى هدفهم قرروا استعمال الحيلة. وجرت مشاورات بين المقيم العام ممثل فرنسة، والباي حاكم البلاد، والوزير الأكبر للحكومة التونسية. وتقدم الجانب الفرنسي عن طريق الوزير الأكبر باقتراح استصدار فتوى في التجنيس من المجلس الشرعي بقسميه الحنفي والمالكي تسهيلاً لإقبال التونسيين على الدخول في الجنسية الفرنسية. ونص السؤال المطروح على المجلس الشرعي:

إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثمّ حضر لدى القاضي الشرعي ونطق بالشهادتين، وأعلن أنه مسلم، وأنه لا يرتضي غير الإسلام ديناً. هل يحق له طول حياته أن ينتفع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المسلمون؟ وهل يحق له بعد وفاته أن تُصلى عليه صلاة الجنازة، وأن يدفن في مقبرة إسلامية؟

ما من شك في أن هذا السؤال قد تسرّب إلى أوساط كثيرة، ولمّا تقعِ الإجابة عنه من طرف فقهاء الشريعة، وقد أثار مع الغموض إشاعات عديدة منها: أن الحكومة (الفرنسية) ضغطت على المجلس الشرعي لإصدار فتوى موالية للمتجنسين ولفائدتهم، كما حملت الأنباء

صحفَ المعارضة الصادرة يومئذٍ بالفرنسية: **العمل التونسي**، **وصوت الشعب**، **وصوت التونسي**، على إطلاق صيحة الفزع منذرة بأن الجنسية التونسية أصبحت مهدّدة بالخطر، وأن عملية التجنيس سوف تستشري بسبب ما روّجته العامة من احتفاظ المتجنّسين بحقوقهم كمسلمين.

ومن ثم استطاعت الصحف الوطنية بواسطة الحملة الصحفية التي نظمتها إثارة الرأي العام التونسي، وبث روح المناهضة للمسلمين المتجنسين بصورة تكاد تكون جماعية. ومثل هذه الحملة التي أُسقط بها ما بأيدي الفرنسيين، وقضت بالانتصار عليهم، قد مسّت بشدّة وعنف أعضاء المجلس الشرعي، وبخاصة الإمام الأكبر، لترويج المعادين له والمتحاملين عليه بأنه كان متعاوناً مع الاستعمار وموالياً له في قضية التجنيس. وربما كان في مثل هذا التصرّف تخييب لآمال المستعمرين بما نتج عن هذا الموقف العدائي من فجوة عميقة وبُعدِ شقّة بين الأمة وقادتها العلماء، فلا ينفع المستعمر بعد ذلك الالتجاء إليهم، أو سدّاً لطريق انزلاق الفقهاء وراء استفتاء الإقامة العامة بما يعزّز موقفها ويكون حرباً على الحركة الوطنية وأصوات المعارضة.

وجدَّت أحداث كثيرة فحيل بين المتجنسين وبين دفن موتاهم في مقابر المسلمين. وكان الإضراب العام الذي أغلقت بسببه الأسواق والمحلات التجارية يوم ١٤/ ١٢/ ١٣٥١ الموافق ٨/ ٤/ ١٩٣٣، احتجاجاً على ما تخيّلوه أو توقّعوه من صدور فتوى التجنيس أو فتوى توبة المتجنس عند المجلس الشرعي. وكان إضرابُ طلبة الجامع الأعظم عن الدورس. وانتشر الاستنكار الشعبي في أطراف البلاد، وتظاهرت جماهير المواطنين أمام قصر الباي بحمام الأنف إعراباً عن استيائها من فتوى التجنيس.

وتضاربت السياسة الوطنية ودارُ الشرع بسبب ما لفّق من أخبار

وادعي من تصرّفات لم تكن قائمة إلا في أذهان المتوهّمين والحمقى من الناس. وكادت تستعر نار الفتنة بين أفراد طبقات الشعب. وتحوّل الصراع فيما بين المستعمر والمواطنين إلى ما كاد أن يقضي على وحدة الشعب وتماسك طبقاته وأفراده. وما هي إلا فترة حتى رفع الحجاب عن حقيقة تلك الفتوى، وظهرت للتونسيين فتوىً عامة تحملُ في سطورها ونصوصها مواقف التأييد والمناصرة للشعب، والرفض لما كان يلتمسه المستعمر من الشيوخ من تيسير التجنيس وتسهيل أمره، بضمان حقوق للمتجنسينَ قد تنازلوا عنها بتجنّسهم وابتغائهم الانتساب إلى أمة غير أمتهم ووطن غير وطنهم.

وشاهدُ ذلك أولاً ما أجاب به فقهاء الحنفية بالإثبات في جواب مختصر على صيغة الاستفتاء المذكور أعلاه. واختلفت فتوى الدائرة المالكية عن فتوى الدائرة الحنفية إذ أضافت إلى وجوب النطق بالشهادتين لدى القاضي الشرعي التصريحَ في الوقت نفسه بأن (المتجنس) يتخلّى عن الجنسية الجديدة التي اعتنقها. وتضيف فتوى المالكية في تقرير مونصورن: ولا يهم كثيراً بعد ذلك لو احتفظ بالجنسية التي اعتنقها وبقي خاضعاً لقوانينها إذا ما تعذر عليه التخلّص منها. وزاد أحد أعضاء المجلس الشرعي من المالكية: ينبغي أن تتمثل توبة المتجنس في الإقلاع عن الامتيازات التي تحصّل عليها بموجب جنسيته الجديدة.

وعقَّب صاحب التقرير على هذين النصين من فتوى الأحناف وفتوى المالكية بقوله: لكن فتوى المالكية تجعل من المستحيل الإقدام على نشرهما. وفي هذا تبرئة للعلماء مما ألحق بهم، وتجنيب لهم مما وُصِمُوا به. وهذه شهادة من خَصم لم يتمكن من الاستفادة من فتوى التجنيس أو ردة المتجنس، فأسرّها ولم يعلنها إلا في

التقرير الذي رفعه إلى وزير الخارجية الفرنسي في ذلك العهد.

وكما جاءت الشهادة بهذه البراءة وبالتقيّد بالملة والدين آل رجال الشرع على أنفسهم قولَ الحق وخدمةَ دينهم. فظهر الجواب حول جواز ردة المتجنّس بشروط ذكروها استحال معها استغلال هذه الفتوى حسب المصادر الاستعمارية نفسها[1]. ويضيف د. الغالي: ولكن الإشاعة الكاذبة روّجت لهذه الفتوى ونسبتها للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور للنيل من منزلته العلمية، وتعطيل جهوده الإصلاحية، والحدّ من إشعاعه[2].

٨ ـ الإفطار في رمضان

مثلما كانت الفتوى السابقة صراعاً مع الاستعمار وتمت بإذن الله الغلبة عليه. فإن هذه الفتوى كانت مواجهة للنظام في البلاد. ذلك أن الرئيس بورقيبة دعا الشعب التونسي إلى تعطيل فريضة الصيام، متعلّلاً بأن الشعب محتاج إلى مزيد بذلِ الجهدِ للتنمية والتقدم بالبلاد، واعتبر ذلك جهاداً أكبر يخرج به الشعب من التخلّف، ومن ثم فإنّ عليه مقاومة الكسل والخمول الذي يزيد بالصيام. ومن أجل ذلك حُمل الشعب على الإفطار ليقوى على عدوّه. وطلب الرئيس من الإمام الأكبر الإدلاء بتصريح في هذا الشأن، فقام رحمه الله بالإعلان في الإذاعة بأن الصوم ركن من الأركان الخمسة الأساسية للدين، وأن الإفطار لا يجوز إلا لأعذار حددها الشرع لا يمكن تجاوزها، وأن من أفطر متجاوزاً ما حدده الشرع فإن عليه القضاء والكفارة.

❁ ❁ ❁

---

(١) المختار العياشي. **البيئة الزيتونية**. تقرير حول قضية التجنيس: ٢٦٩ ـ ٢٧٨.

(٢) **شيخ الجامع الأعظم**: ١٤٥.

علوم الوسائل:

علوم اللغة والعربية والبلاغة والأدب

علوم العربية هي الأساس في معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم. وسبيل الوصول إلى ذلك لمن لم يكن عربي السليقة هو أن يحذق علوم اللسان العربي، ثم يبذل الجهد في اكتساب الذوق بالاطلاع على استعمالات العرب وأساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم. ويدخل في هذا ما يجري مجرى الاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين(١).

فإذا حصل هذا الأمر لهم، واكتملت لدى الدارس أصوله وقواعده، ومسائله وأحكامه، استطاع بدون ريب أن ينفذ في قراءته وتدبره للنصوص إلى أدق المعاني وأخفاها وأكمل الصور التعبيرية وأنفسها. ولاكتمال المعرفة بأساليب الكلام البليغ لا بد من تصور ذلك نظراً، وإدراكه تطبيقاً، وحضور ذهن.

وقد جمعت تآليف الإمام الأكبر بين هذه الجوانب، وخاصة في تفسيره للقرآن، وشرحه للسُّنة، وتفصيله وبيانه للنصوص البديعة الواردة من كلام العرب في أشعارها وخطبها ورسائلها.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٨.

وإنه لمن المفيد في هذا الباب عندما نتحدث عن عنايته بالمادة اللغوية أن نذكر أمثلة لذلك نستجليها من **التحرير والتنوير** قبل أن نتحدث عن تحقيقاته اللغوية، أو مباحثه ومقالاته في هذا الفن. وكذلك نفعل بعدُ إن شاء الله عند التأمل في عرضه لقوانين العربية وأساليب العرب في أفانينها القولية وتصرفاتها النظمية.

وإنه ليكفي للوصول إلى هذه الغاية أن تمد يدك إلى أية صفحة من صحف **التحرير**، في أية آية تعرض لك، وأيّ موضوع يطالعك لتلمس من قريب طريقته، وتقف على منهجه في كل علوم اللغة وأسرارها.

فهو عندما يقف عند اللفظ لتفسيره وبيان مدلوله يهتم بالكشف عن معانيه بضبط وتحقيقٍ، مما خلت عن ضبطه كثير من قواميس اللغة[1]، ويتصرّف في إبراز ذلك بذكر أصله وبيان اشتقاقه، والإشارة إلى جملة معانيه مستجلياً الأفهام المختلفة منه، مقارناً بينها ومرجحاً، بحسب ما يقتضيه السياق ويحدّده المقام. وبقدر ما يعتمده من النقول عن اللغويين وأئمة الأدب المتقدّمين في ذلك، يلجأ في غالب الأحيان إلى الطريقة التطبيقية من خلال القواعد العربية للكشف عن دلالات المادة اللغوية، كما كان يفعل الأئمة من رجال القرن الرابع.

وهنا عيّنات من التفسير للمادة اللغوية نكتفي منها بأمثلة ثلاثة: هي تفسيره أو تعريفه للملائكة، وبيانه وتحقيقه لمعنى المال، وضبطه وتفريقه بين السَّلْم والسَّلَم.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ٨.

عيّنات من المادّة اللغوية:

١ ـ الملائكة

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١].

بدأ صاحب **التحرير والتنوير** بالحديث عن صيغة الملائكة في الجمع والإفراد. فقال: (الملائكة) جمع (ملَك)، وأصل صيغة الجمع (ملائك)، والتاء لتأكيد الجمعية. والظاهر أن تأنيث الملائكة سرى إلى لغة العرب من كلام المتنصّرين منهم، إذ كانوا يعتقدون أن الأملاك بنات الله، واعتقده العرب أيضاً. قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَـٰتِ سُبْحَـٰنَهُۥ﴾[٢].

(فملائك) جمع (مَلْأَك) (كشمائل) و(شَمْأَل)، ومما يدل عليه أيضاً قول بعض شعراء عبد القيس أو غيره:

ولست لإنسيٍّ ولكن لِمَلْأَك   تنزّلُ من جو السماء يصوِّب

ثم قالوا: ملَك تخفيفاً.

واختلفوا في اشتقاق (مَلَك) أو (مَلْأَك) على ثلاثة أقوال حكاها الإمام الأكبر: القول الأول: قول أبي عبيدة، والثاني قول الكسائي، والثالث ينسب إلى ابن كيسان.

فعند أبي عبيدة هو (مَفعَل) من (لَأَكَ) بمعنى أَرْسَلَ. ومنه قولهم، في الأمر بتبليغ رسالة (ألِكْني إليه)، أي كن رسولي إليه. وأصل (ألِكني) (أَلْإِكْنِي)، وإن لم يعرف له فعل وإنما اشتق اسم الملك من الإرسال، لأن الملائكة رسل الله، إما بتبليغ أو تكوين، كما في الحديث: «ثم يرسل إليه ـ أي للجنين في بطن أمه ـ الملَكَ

---

(١) البقرة: ٣٠.   (٢) النحل: ٥٧.

فينفخ فيه الروح». فعلى هذا القول هو مصدر ميمي بمعنى اسم المفعول.

وهو عند الكسائي مقلوب، ووزنه (مَعْفَل). وأصله (مَأْلَك) من (الأَلُوك) و(الألوكة) وهي الرسالة. ويقال: (مَأْلَك) و(مَأْلوك). فقلبوا فيه قلباً مكانياً فقالوا: (مَألك)، فهو صفة مشبهة.

وقال ابن كيسان: هو مشتق من (المَلْك). والمَلْك بمعنى القوة. قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾[1]. والهمزة مزيدة فوزنه (فَعْأَل) (كَشَمْأَل).

وفي الترجيح بين هذه الأقوال ذكر صاحب **التحرير** أن قول ابن كيسان هذا مردود بأن دعوى زيادة حرف بلا فائدة دعوى بعيدة. ورد مذهب الكسائي بأن القلب خلاف الأصل. فترجّح مذهب أبي عبيدة. وروى القرطبي عن النضر بن شميل أنه لا اشتقاق للملك عند العرب. وإنما هي كلمة معربة عن العبرانية. ويؤيِّد هذا أن التوراة سمت الملك ملاكاً. وليس وجودُ كلمة متقاربة اللفظ والمعنى في لغة بدال على أنها منقولة من إحداهما إلى الأخرى إلا بأدلة يتعيَّن ذكرها.

وفي بيان المراد من لفظ الملائكة يقول الشيخ ابن عاشور: هي مخلوقات نورانية سماوية مجبولة على الخير، قادرة على التشكّل في خرق العادة، لأن النور قابل للتشكّل في كيفيات، ولأن أجزاءه لا تتزاحم ونورها لا شعاع له. فلذلك لا تضيء إذا اتصلت بالعالم الأرضي. وإنما تتشكل إذا أراد الله أن يَظهر بَعضُهم لبعضِ رسلِه

(١) سورة التحريم: الآية ٦.

وأنبيائه على وجه خرق العادة. وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التي يريد الله تكوينها، فتتولى التدبير لها. ولهذه التوجهات الملكية حيثيات ومراتب كثيرة تتعذر الإحاطة بها. وهي مضادة لتوجهات الشياطين. فالخواطر الخيرية من توجّهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية، وبعكسها خواطر الشر[1].

وفي هذا التعريف للملائكة جزآن:

الأول: عرض له أكثر اللغوين وتركوا الثاني. فالذي تعرضوا له هو بيان اللفظ من حيث صيغته واشتقاقه. ورد هذا مجملاً في **بصائر ذوي التمييز**؛ ومفصّلاً عند ابن الأنباري في كتابه **الزاهر**. وزاد هذا من الشواهد الشعرية عليه قول لبيد:

وغـــلام أرْسَـــلَـــتـــه أمُّـــه   بـــألُـوك فَـبـذلْـنـا مـا سـأل

وألُوك في البيت بمعنى الرسالة، كما ورد بنفس المعنى لفظان آخران المَألك والمَلْأك.

قال عدي:

أبـلـغ الـنـعـمـان عـنـي مَـأْلـكـا   أنه قد طال حبسي وانتظاري

وقال آخر:

أيـهـا الـقـاتـلـون ظـلـمـاً حـسـيـنـاً   أبـشـروا بـالـعـذاب والـتـنـكـيـل

كل أهل السماء يدعو عليكم   مـــن نـــبـــي ومَـــلْأك ورســـول

كما ورد على لفظ (ألِكني) قول أبي ذؤيب الهذلي:

أَلِـكـنـي إلـيـهـا وخـيـرُ الـرسـو   ل أعـلـمـهـم بـنـواحـي الـخـبـر

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/ ٢، ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

وبلفظ الملائك، هكذا بلا هاء، جاء قول حسان:

بأيدي رجال هاجروا نحو ربهم فأنصاره حقاً وأيدي الملائك

وقد تميز هذا القسم الأول من التعريف بلفظ الملائكة في **التحرير والتنوير** بذكر أن التاء فيه لتأكيد الجمعية، وارتباط صيغة التأنيث للملائكة بمعتقد نصارى العرب. وبحث لفظ «ملائكة» وذكر مفرده، وقارن بين آراء أبي عبيدة والكسائي وابن كيسان والنضر بن شميل في اشتقاقه ومعناه.

الثاني: تناول بيان حقيقة الملائكة من الناحيتين الخلقية والسلوكية[1].

٢ ـ المال

قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2].

قال في التعريف بهذه المادة عن طريق ذكر ما ورد في النصّ القرآني: الأموال جمع مال. ولم ينظر إلى صيغة اللفظ ولا إلى اشتقاقه للعلم بهما، ولكنه جرى في هذا المحل على طريقة المناطقة والعلماء من أصوليين وفقهاء ونحاة وغيرهم، فوضع حدّاً جامعاً مانعاً مطرداً منعكساً معرفاً المال بقوله: «ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس في تناول الضروريات والحاجيات والتحسينيات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلاً بكدح».

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/ ٢، ٣٩٧ ـ ٣٩٨؛ محمد الحبيب ابن الخوجة. **الجانب اللغوي والبياني في التحرير والتنوير**: ١٤ ـ ١٧.

(٢) البقرة: ١٨٨.

وفي هذا التعريف منع لدخول المواهي غير المقصودة من لفظ المال في الحد، واتساع شمول الأنواع المختلفة المدلول عليها به. ولذلك عقب الحد بقوله: فلا يعد الهواء مالاً، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالاً، ولا التراب مالاً، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالاً. ثم قابل هذه الأشياء بأجناسها مما في اكتسابه كدح وعمل، فأدخلها في مسمى المال قائلاً: ويعد الماء المحتفر بالآبار مالاً، وتراب المقاطع مالاً، والحشيش والحطب مالاً، وما ينحته المرء لنفسه في جبل مالاً.

ولم يبادر إلى ذكر الأموال بذواتها، ولكنه رتب هذا على ذكر أنواع المال الثلاثة ليميز كل واحد منها بما يندرج تحته من صنوف، فيواطئ بهذا المعنى اللغوي المعنى الشرعي.

فالنوع الأول يتمثل فيما تحصل منه تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيءٍ أجنبي. وهو الأطعمة كالحبوب والثمار والحيوان لأكله وللانتفاع بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[2]. وقد مضى بعد ذلك إلى الاستشهاد على مراده بالآثار والشعر. فذكر عن عمر قوله: «لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبراً». وقال: وسَمَّت العرب الإبلَ مالاً كما في قول زهير:

صحيحاتِ مال طالعاتٍ بمخرمِ

(١) النحل: ٨٠. (٢) غافر: ٧٩.

ثم أردف ذلك ببيان أفضلية هذا النوع على غيره من الأموال، مورداً من الحديث في ذلك قوله ﷺ: «يقول ابن آدم: مالي مالي، وإنما مالك ما أكلت فأمريت، أو أعطيت فأغنيت». ونبّه عقب هذا الحديث على أن الحصر فيه للكمال في الاعتبار من حيث النفع المادي والنفع العرضي.

والنوع الثاني هو ما تحصل تلك الإقامة به وبما يكمله، ممّا يتوقّف نفعه عليه كالأرض للزرع وللبناء عليها، والنار للطبخ وللإذابة، والماء لسقي الأشجار، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الحطب والصوف ونحو ذلك. وهذا النوع دون النوع الأول.

والنوع الثالث ما تحصل الإقامة بعوضه مما اصطلح البشر على جعله عوضاً لما يراد تحصيله من الأشياء. وهذا هو المعبّر عنه بالنقد أو بالعملة. وأكثر اصطلاح البشر في هذا النوع على معدني الذهب والفضة أو على غيرهما مما يقوم مقامهما كالنحاس والودع والخرزات والحديد الأبيض والأوراق المالية.

والمراد بالفصل الوارد في التعريف، وهو قوله: حاصلاً بكدح؛ حصوله أو اكتسابه بسعي فيه كلفة ومشقة.

ولإكمال تصوير هذا الحديث للمال بيَّنَ المؤلف طرقَ اكتسابه وهي ثلاثة:

الطريق الأول: طريق التناول من الأرض بلا مزاحمة أو بمزاحمة، فيكون تحصيله بالسبق كسكنى الجبال والتقاط الكمأة.

الطريق الثاني: الاستنتاج بالولادة والزرع والغرس والحلب، وبالصنعة كصنع الحديد والأواني واللباس والسلاح.

والطريق الثالث: هو التناول من يد الغير، فيما لا حاجة له به،

إما بتعامل بأن يعطي المرء ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيرُه، ويأخذ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو، أو بإعطاء ما جعله الناس علامة على أن مالكه جدير بأن يأخذ به ما قدّر بمقداره كدينار ودرهم في شيء مقومٍ بهما، وإما بقوّةٍ وغلبةٍ كالقتال على الأراضي وعلى المياه[1].

٣ ـ السِّلْم

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[2].

ورد لفظ السَّلْم بأوجه ثلاثة: بفتح وكسر السين مع سكون اللام، والسَّلَم بفتح السين وَاللام.

الوجه الأول: بفتح السين وسكون اللام؛ قرأ به نافع وابن كثير والكسائي وأبو جعفر.

الوجه الثاني: بكسر السين وسكون اللام؛ قرأ به باقي العشرة.

الوجه الثالث: بفتح السين واللام جميعاً، وورَدَ به قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[4].

وبعد ذكر هذه الأوجه ذهب صاحب **التحرير والتنوير** إلى بيان معنى السلم. فقال: هو الصلح وترك الحرب. وأنشد عليه قول عباس بن مرداس:

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ٢/١، ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٢) البقرة: ٢٠٨. (٣) النساء: ٩٤.

(٤) النساء: ٩٠؛ وغيرها كذلك في النحل والزمر.

السَّلْمُ تأخذُ منها ما رضيتَ به والحربُ تكفيك من أنفاسها جُرَعُ

بفتح السين، وأنشد عليه قول زهير:

وقد قلتما: إن ندرك السَّلْم واسعاً

وبكسر السين اشتقاق السلم من السلامة، وهي النجاة من ألم أو ضر أو عناد. وأسلم نفسه: أعطاه إياها بدون مقاومة. واستسلم: طلب السِّلم، أي ترك المقاومة.

تقول العرب: أسِلْمٌ أم حربٌ؟ بمعنى أأنت مسالم أم محارب. هذه المعاني كلها، كما ذكر الإمام، بعضُها من بعض. وهو ما جزم به أئمة اللغة.

ومن معاني السلم بلغاته الثلاث دين الإسلام. قال هذا ابنُ عباس ومجاهد وقتادة، وجعلوا شاهداً عليه قول امرئ القيس بن عابس الكندي:

دعوتُ عشيرتي للسَّلم لمّا رأيتهمو تولَّوا مدبرينا
فلست مبدّلاً بالله ربّاً ولا مستبدلاً بالسَّلم دينا

وهذا من مقالات المفسّرين، ومن أخذ عنهم أو تأثّر بهم من اللغويين. ذكره بهذا المعنى صاحب **الكشاف**. وهذا الإطلاق غير موثوق به، ويحتمل بيت الكندي المسالمة، أي المسالمة للمسلمين، وقوله: ديناً، بمعنى العادة اللازمة.

وفرق أبو عمرو بن العلاء فجعل السِّلم، بكسر السين: الإسلام. والسَّلم، بفتحها: المسالمة. وأنكر المبرد هذه التفرقة قَائلاً: اللغة لا تؤخذ هكذا، وإنما تؤخذ بالسماع لا بالقياس. وبعد ذكره للروايات الواردة في استعمال لفظ السلم، واختلاف دلالتيه المفصّل القول فيهما، جعل هذا التصرّف من قبيل استعمال المشترك في معنييه، مطبقاً هذه القاعدة على الآية في استخلاص المراد منها

على الاحتمالات الواردة الصحيحة[1].

وبمثل هذا التتبع للمواد اللغوية تحريراً وضبطاً لصيغها، وكشفاً عن دلالاتها ومعانيها ننطلق في بياننا لمنهج صاحب **التحرير** إلى أمثلة أخرى تتعلق إما بأحكام العربية وقواعدها من نحو وصرف، وإما بأسرار التعبير والتصرفات القولية من فنون البلاغة.

* * *

ونقدم لبيان منهجِ الإمامِ في تحليله وتعمقه في دراسة القضايا النحوية أمثلة ثلاثة. هي الإشارة بـ«ذلك»، وورود اللفظ بدلاً أو عطف بيان، والمقاربة مع تفصيل القول فيها.

مسائل نحوية:

١ ـ اسم الإشارة: (ذلك)

قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾[2].

فرّق الإمام في تفسير هذه الجملة بين ﴿الٓمٓ ۝١﴾ وبين ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾. وقال في القسم الثاني منها: كلام لا اتصال له في الإعراب بحروف (ا ل م) كما علمت ممّا تقدم. وهنا يبدأ النظر في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ ببيان إعراب هذه الجملة تمهيداً للخلوص إلى معناها، وتحريراً للمراد منها باستعمال الطريقة نفسها التي جرى عليها الزمخشري في **كشافه** واستخدام قوانين اللغة وقواعدها للوقوف على أدقِّ المعاني وأخفاها.

وأوجه الإعراب لـ «ذلك الكتاب» متعددة في تقديره وهي:

إما أن تجعل من حروف (الم) جملة مسوقة مساق التهجّي

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ٢/ ٢، ٢٧٥ ـ ٢٧٨.

(٢) البقرة: ١، ٢.

لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل بعض القرآن. فيكون اسم الإشارة مشاراً به إليها باعتبار كون حروفها مقصودة للتعجيز، لأن حروفها من جنس حروف الكتاب. وعلى هذا الوجه تكون (الم) غير معربة ولا مبنية، واسم الإشارة ذلك مبتدأ، والكتاب خبراً.

وإما أن تكون الإشارة إلى القرآن المعروف لديهم يومئذٍ، وهو ما نزل منه فعلاً منضماً إليه ما يلحق به. فيكون قوله: ذلك، مبتدأ، وخبره: الكتاب.

وإما أن تكون الإشارة هنا إلى جميع القرآن، ما نزل منه وما لم ينزل، لأن نزوله مترقّب. فهو حاضر في الأذهان فأشبه الحاضر في العيان. ويكون التعريف للكتاب تعريفاً للعهد التقديري، وقوله: (الكتاب) حينئذٍ بدلاً أو بياناً من ذلك، والخبر هو (لا ريب فيه).

ومن هذا الإعراب التصويري للجملة ينتقل إلى اسم الإشارة «ذلك». فيذكر مقالة ابن عباس: (ذلك الكتاب) أي هذا الكتاب. وهو ما قاله مجاهد وعكرمة وغيرهما، وما رواه البخاري عن أبي عبيدة. ويكون ما ورد هنا من استعمال اسم الإشارة جرياً على طريقة العرب في إتيانها بالإشارة إلى البعيد مكان الإشارة إلى القريب الحاضر.

ولتفصيل القول في ذلك ينقل الإمام الأكبر عن الرضي قوله: وُضِع اسم الإشارة للحضور والقرب لأنه للمشار إليه حساً، ويصحّ أن يشار به إلى الغائب فيصير الإتيان بلفظ البعد وارداً لأن المحكي عنه غائب، ويقلّ أن يذكر بلفظ الحاضر القريب. وكذا يجوز لك في الكلام المسموع عن قريب أن تشير إليه بلفظ الغيبة والبعد كما تقول: والله، وذلك قَسَم عظيم، لأن اللفظ زال سماعه فصار كالغائب،

ولكن الأغلب في هذا الإشارة بلفظ الحضور فتقول: وهذا قسم عظيم[1].

ولا يكتفي في هذا المقام بالاقتصار على مقالة الرضي، بل يرجع إلى ابن مالك في **التسهيل** ليحكي عنه تسويته بين الإتيان بالقريب والبعيد في الإشارة إلى كلام متقدم فيقول: وقد يتعاقبان ـ اسم القريب والبعيد ـ مشاراً بهما إلى ما ولياه من الكلام. ومثّله شارحه بقوله تعالى بعد قصة عيسى: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْآيَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ﴾[2]، ثم قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾[3]، فأشار مرة بالبعيد ومرة بالقريب، والمشار إليه واحد.

وفي المقارنة بين هذا الكلام وما تقدم من قول الرضي يقول الإمام: وكلام ابن مالك أَوفَى بالاستعمال، إذ لا يكاد يُحصر ما ورد من الاستعمالين. فدعوى الرضي قلة أن يذكر بلفظ الحاضر دعوى عريضة.

ثم يمضي بعد هذا إلى تثبيت حكمه والاستدلال عليه بقوله: وإذا كان كذلك كان حكم الإشارة إلى غائب غير حكم الإشارة إلى الكلام، في جواز الوجهين لكثرة كليهما أيضاً. ففي القرآن: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ﴾[4]، فإذا كان الوجهان سواءً كان ذلك الاستعمال مجالاً لتسابق البلغاء ومراعاة مقتضيات الأحوال. ونحن قد رأيناهم يتخيّرون في مواقع الإتيان باسم الإشارة ما هو أشد مناسبة لذلك المقام. فدلّنا على أنَّهم يعرّفون مخاطبيهم بأغراض لا قِبَل لتعرفها إلا إذا كان الاستعمال سواء في أصل اللغة،

---

(١) ابن الحاجب. **شرح الكافية**: ٢/ ٣٢.

(٢) آل عمران: ٥٨.

(٣) آل عمران: ٦٢.

(٤) القصص: ١٥.

ليكون الترجيح لأحد الاستعمالين لا على معنى مثل زيادة التنبيه في اسم الإشارة البعيد كما هنا، وكما قال خُفاف ابن نُدبة:

أقول له، والرمح يأطر متنَه: تأمّل خُفافاً، إنّني أنا ذلكا[1]

ويجعلون من أسباب الإتيان بالقريب إظهار قلة الاكتراث، كما في قول قيس بن الخطيم من شعراء الحماسة:

متى يأتِ هذا الموتُ لا يلفِ حاجة لنفسيَ إلا قد قضيت قضاءها

وفي هذه الفقرة وما بعدها يجاوز المؤلف قولَه في إعراب الآية ونقولَه لمقالات النحاة، من أجل بيان المعنى المطلوب، إلى ذكر شتّى التصرّفات باسم الإشارة، تعليلاً لمقاصدها وبياناً لمحاملها. فيدعوه ذلك إلى الرجوع إلى قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ ليبيّن ما انتهى إليه البحث من أن الإشارة في الآية كانت باستعمال اسم الإشارة للبعيد، لإظهار رفعة شأن هذا القرآن، بجعله بعيد المنزلة. وقارن هنا مرّة أخرى بين الاستعمال القرآني وما شاع في الكلام البليغ عند العرب من تمثيل الأمر الشريف بالشيء المرفوع في عزّة المنال. فالكتاب هنا، لمّا ذكر في مقام التحدّي، ولما تضمّنه من صدق معانيه ونفع إرشاده، بعيدٌ عمن يتناوله بهُجر القول كَقولهم: «افتراء» وقولهم: «أساطير الأولين». ولا يعارض هذا التأويل ورود الإشارة إلى الكتاب باسم الإشارة للحاضر القريب كما في قوله سبحانه: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟﴾[3]، لأن الإشارة

---

(١) الأغاني ـ أبو الفرج الأصبهاني ٢: ٢٩٢ وهو البيت الثالث من ؟؟؟ أبيات.

(٢) الأنعام: ٩٢. (٣) الأنعام: ١٥٥.

في الآيتين إلى كتاب بين يدي أهله، يرغِّبهم في العكوف عليه والاتعاظ به.

ويَعُود إثر هذا إلى الزمخشري مذكراً بأخذه بصنيع الرضي في التسوية بين الاستعمالين من عدم إرادة التنبيه على التعظيم أو الاعتبار في ذلك الكتاب. وقد جعل الإمام الأكبرُ السكاكي حَكَماً بين الزمخشري والرضي ومن خالفهما بقوله في مقتضيات تعريف المسند إليه بالإشارة: أو أن يقصد ببعده تعظيمه كما تقول، في مقام التعظيم: ذلك الفاضل وأولئك الفحول. وهذا مثل قوله عز وجل: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ ذهاباً إلى بعدِه درجةً[1].

وإذا تقرّر هذا عاد الشيخ إلى بيان وجه إعراب «الكتاب» تكميلاً للفائدة فيذكرُ في ذلك قولين:

الأول: يجوز أن يكون «الكتاب» بدلاً من اسم الإشارة لقصد بيان المشار إليه لعدم مشاهدته. فالتعريف فيه إذن للعهد ويكون الخبر هو «لا ريب فيه».

والثاني: يجوز أن يكون «الكتاب» خبراً عن اسم الإشارة، ويكون التعريف تعريفاً للجنس، فتفيد الجملة قصرَ حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزأين. فهو إذن قصر ادعائي. ومعناه: ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب. وقد يعبر النحاة عن هذا التعريف باللام، في تعداد معانيها، بالدلالة على الكمال. وينحسر معنى القصر في الآية إلى معنى الإفادة الظاهرية للتعريف باللام والإشارة بذلك[2].

---

(١) **المفتاح**.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ٢١٩ ـ ٢٢١.

٢ ـ البدل وعطف البيان

قال تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[١].

من يقف على تفسير الإمام لهذه الجملة من آيات الفاتحة يطالعه منهج جديد في عرض قضايا العربية والمسائل النحوية. فإن اهتمام الشيخ بالجانب الأول ليؤكد كما في غير هذا الموضع من **التحرير** عنايته أيضاً بعلم المعاني وفنون التصرّف القولي. وإنّها لصلة وثيقة نبّه إليها العلماء من نحاة ورجال بلاغة لتقرير قواعدهم وتعليل أوجه التصرف في كلام العرب، بحسب ما حفظوه من قواعد وخلصوا إليه من معانٍ لدى وقوفهم عند أي لفظ أو تركيب من كلام الأوائل أو فحول الشعراء والكتّاب من الأدباء، ولا بدع إذا وجدنا هذا المزج بين الفنيْن عند تقرير أحكام اللغة العربية واستجلاء ما تدل عليه الاستعمالات والتصرفات من أفهام.

فلترتيب أحد الصراطين على الآخر، وللوفاء بمعنى الجملة، تناول الإمام عدة مسائل لها اتصال أساسي وأكيد بالموضوع، واستدل على ما ذهب إليه بما ذكره الأئمة من علماء العربية والبلاغة، مناقشاً بعض تصوّرات النحاة. ثم ختم حديثه بعد ذلك بالمقارنة بين الوجوه البلاغية في هذه الآية وغيرها من أشباهها ونظائرها. وذكر آراء النحاة للتوصل إلى إفادة المعاني المطلوبة مع تعليل أقوال العرب وتحريرها من أجل تصحيح المناهج والأساليب، وبيان ما يتولد عن ذلك من مزايا التصرّفات ودلالاتها.

---

(١) الفاتحة: ٦، ٧.

بدأ الإمام أولاً بإعراب ﴿صِرَٰطَ﴾ الثانية من الآية بكونها بدلاً أو عطف بيان من ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾. وتساءل إزاء هذا التصرف القولي في الآية: لِمَ كان مثل قولك: (اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم) دون ما نطق به القرآن الكريم. ومعلوم أن الدعاء الذي علّمنا الله إياه يتأكّد ما صدقه بالأول، والثاني أو المستقيم ليس إلا وصفاً متمّماً له. وللإجابة عن هذا يذكر فائدتين للتصرّف القرآني يميِّزانه عن التأويل الذي ذكره بعضهم. وهو ما يقتضيه الترتيب المنطقي في نظرهم فيقول:

الفائدة الأولى من ورود الآية على هذا الوجه الذي انتظمته سورة الفاتحة، هي اعتبار أن المقصود من الطلب ابتداءً كون المهدى إليه وسيلة للنجاة واضحة وسهلة.

الفائدة الثانية هي تمكن معنى الصراط في نفوس المؤمنين فضلَ تمكن. وهذا ما يقتضيه في تصرفات الكلام الإجمالُ المعقَّبُ بالتفصيل.

وممّا يقوي هذا الوجه في التقدير حصولُ فائدة من التركيب مثل ما للتوكيد المعنوي، وإفادة هذا الأسلوب تقرير حقيقة هذا الصراط وتحقيقَ مفهومه في النفوس بما يحصل من ذكره مَرَّتين، فيشبه هذا التصرّف ما يحصل عن طريق التوكيد اللفظي.

وبعد هذه الفقرة المهمة النحوية البلاغية يعود بنا الشيخ رحمه الله إلى بيان اختلاف المواقف بين النحاة. فإن بعضهم يفرق بين عطف البيان والبدل ويجعلهما متفاضلين، والفريق الثاني يجعلهما متساويين، وهو الأصح عنده، لكون عطف البيان في التحقيق ليس إلا اسماً لنوع من البدل، وهو البدل المطابق. ولتأكيد

ما ذهب إليه ينقل عن صاحب **الكشاف** قوله: «فإن قلت: ما فائدة البدل؟ قلت: فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير». ويدل هذا على أن فائدة الإبدال أمران يرجعان إلى التوكيد، هما ما فيه من التثنية بتكرار اللفظ، وما يقتضيه التكرير عند النحاة من تكرار العامل.

ويخلص من هذا الموضوع إلى قضية بلاغية هي أن إعادة الاسم في البدل أو البيان تكون من أجل أن يبنى عليها ما يراد تعلقه بالاسم الأول. ويظهر هذا في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾[1]، وقوله عز وجل: ﴿رَبَّنَا هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾[2]. فإعادة فعل ﴿مَرُّوا﴾ وفعل ﴿أَغْوَيْنَاهُمْ﴾ وتعليق المتعلق بالفعل المعاد دون الفعل الأول تجد له من الروعة والبهجة ما لا تجده لتعليقه بالفعل الأول. فالإعادة في مثله ليست لمجرد التأكيد، لأنه زيد عليه ما تعلق به.

ولتأكيد وجهة النظر هذه نقل عن ابن جني في شرح **مشكل الحماسة** قوله عند رواية كلام الأحوص:

فإذا تزول تزول عن متخمِّط تخشى بوادرُه على الأقران

محال أن تقول: إذا قمتَ قمتَ، وإذا أقعد أقعد؛ لما اتصل بالفعل الثاني من حرف الجر المفادة منه الفائدة. وحكى مخالفة أبي علي الفارسي لهذا الرأي معلّلاً موقفه بقوله: فلعلّه امتنع في هذه الآية من اعتبار ﴿أَغْوَيْنَاهُمْ﴾ بدلاً من ﴿أَغْوَيْنَا﴾. وجعله استئنافاً وإن كان المآل واحداً[3].

---

(١) الفرقان: ٧٣.　　(٢) القصص: ٦٣.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٩٢ ـ ١٩٣.

٣ ـ كاد: فعل مقاربة

قال تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾[١].

إمعاناً في تقرير القواعد النحوية والإعرابية والبيانية، وتوصلاً عن طريقها إلى كشف المراد من الآية، بدأ صاحب **التحرير والتنوير** بالكلام على جملة «فذبحوها» وإن سكت عن ذلك أكثر المفسرين. فنبّه إلى أنّها مبدوءة بحرف الفاء العاطفة، وأن المعطوف عليه هنا مقدّر لدلالة المقام عليه، وهو: فوجدوها أو فظفروا بها. وقد أثار التنبيهُ إلى ذلك قضيتين: الأولى معنى الفاء، والثانية ذكر نوع الإيجاز الذي اتسمت به الجملة.

أما الفاء فهي فاء الفصيحة عند الشيخ، كما يقول النحاة، لإقامة المعطوف بها في الموقع محلَّ المعطوف عليه، ولأن فاء الفصيحة هي التي أفصحت عن مقدر مطلقاً.

وأما الاختصار في الجملة الحاصل بإهمال ذكر المعطوف عليه فلغناء المعطوف عنه. فهو من قبيل إيجاز الحذف الاقتصاري.

ومن هذه الجملة ينتقل إلى الثانية التي تليها، وهي ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾. فيقف عندها طويلاً للإشارة إلى جملة قضايا تتعلّق بها. ويتحدث عن استعمالات وتصاريف تعددت، واختلفت بحسب تعدّدها. فأفادت الآية جملة من الأغراض، مثل تعريضِها باليهود في سوء تلقّيهم الشريعة، تارةً بالإعراض والتفريط، وأخرى بكثرة التوقّف والإفراط، وتضمُّنِها تعليم المسلمين أصول التفقّه في الشريعة بالأخذ بالأوصاف المؤثرة في مقام التشريع دون الأوصاف الطردية، ونهْي

---

(١) البقرة: ٧١.

رسول الله ﷺ عن كثرة السؤال كما دلت على ذلك الشواهد من كلام ابن عباس ورواية أبي هريرة وغيره مما أسرف فيه المخاطَبون بذبح البقرة وجادلوا به نبيهم.

والذي يعنينا في المقام الأول هو التأمل في قوله جل وعلا: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ وإعرابُه، وتفصيلُ القول فيه من جوانب كثيرة.

ولقد استقر رأي الإمام أولاً على إعراب هذه الجملة حالاً أو كلاماً مستأنفاً. والاحتمال الأول ـ كما قال ـ أظهر. فهو أشد ربطاً للجملة. ويكون المعنى: ذبحوها في حال تَقْرُب من حال مَن لا يفعل، أي ذبحوها مكرَهين أو كالمكرهين لما أظهروه من المماطلة والتردّد. فيكون وقتُ الذبح ووقتُ الاتصاف بمقاربة انتفائه وقتاً متحداً اتحاداً عرفياً، يعني أن مماطلتهم وتمنُّعهم قارن أولَ أزمنة الذبح.

وأما حمل الجملة على الاستئناف فباعتبار اختلاف الزمنين. أي فذبحوها عند ذلك، أي عند إتمام الصفات، وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل.

أما معنى المقاربة التي يدل عليها لفظ كاد ونفيها بالأداة (ما)، فقد توقّفوا في توجيهه وتقريره. وقالوا: هو يقتضي بحسب الوضع اللغوي نفي مدلولِ (كاد) وهو المقاربة، ونفيُ مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى.

وقد أشكل هذا التأويل، وقيل: أنّى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا﴾؟

وللجواب عن هذا طريقان:

إما على وجه اعتبار الجملة استئنافاً، فيكون المعنى أن نفي

مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرّروا السؤال وأظهروا المطال، ثم وقع الذبح بعد ذلك. وبهذا الوجه أخذت جماعة اعتبرت كأن الفعل وهو الذبح وقع فجأة بعد أن كانوا بمعزل عنه. وهو بعيد إذا جعل الواو للاستئناف.

وإما على تقدير اختلاف أئمة العربية في مفاد (كاد) المنفية في نحو: ما كاد يفعل. والآراء في هذا متعددة تحتاج إلى بيان ومقارنة.

١ ـ ذهب الزجاجي إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل. وفي هذا القول وقوف مع قياس الوضع، وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى. فيكون إثبات ﴿كَادَ﴾ نفياً لوقوع الخبر كما في قولك: كاد يقوم، ويكون نفيها نفياً للفعل بطريق فحوى الخطاب. وما ورد مما يوهم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين فيكون بمنزلة كلامين. ومعتمد هذه الآية: فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك. وهذا جار في كلام العرب، فربما جعلوا الجمع بين خبرين متنافيين في الصورة قرينة على قصد زمنين. وبهذا قال ابن مالك في **الكافية**:

وبثُبوت كاد يُنفى الخَبَرُ ... وحين تُنفى (كاد) ذاك أجدرُ

قدْ (كدتَ) تصبو منتفٍ فيه الصَّبَا ... و(لم يكد يصبو) كمثل (إن صَبَا)

وغيرُ ذَا على كلامين يرد ... ك(ولدت هند وكادت لم تلد)[1]

٢ ـ وقال نحاة آخرون: إن إثبات (كاد) يستلزم نفي الخبر، وإن نفيها يصير إثباتاً على خلاف القياس. وهذا اتجاه معلوم ومشهور بين أهل الإعراب. وقد ألغز فيه المعرّي بقوله:

---

(١) ابن مالك. **شرح الكافية**: ١/ ٤٦٦.

أنحويَّ هذا العصر ما هي لفظة أتت في لسانَيْ جُرْهم وثمود؟
إذا استعملت في صورة الجَحد أثبتت وإن أَثبتت قامت مقام جحود

وقد حملوا على هذا قول الله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ واعتُبِر هذا من غرائب الاستعمال الجاري على خلاف الوضع اللغوي.

وتذييلاً لهذا الوجه من التأويل أورد الإمام ما حكاه الأدباء والنقاد من خلاف بين ابن شُبرمة وذي الرّمة. أورد ذلك الجرجاني في **إعجازه**[1] والبغدادي في **خزانته**[2]. قالا: أنشد ذو الرمة، وهو من هو جزالة وإبداعاً في شعره، من قصيدة له قوله:

إذا غيّر النأيُ المحبِّين لم يكد رسيسُ الهوى من حبّ ميّةَ يبرحُ

وكان في المجلس ابن شُبرمة فناداه معترضاً: يا غيلان أراه قد بَرِح. فشنق ذو الرمة ناقته وجعل يتأخّر بها ويفكّر. ثم قال: «لم أجد» عوض «لم أكد». وحكى عنبسة العنسي ما سمعه ورآه في هذا المجلس لأبيه. فقال والده: أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمّة، وأخطأ ذو الرمّة حين غيّر لقوله شعره. وإنما هذا كقول الله تعالى: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾[3]، وإنما هو لم يرها ولم يكد.

٣ ـ وقال ابن جني: إن أصل (كاد) أن يكون نفيها لنفي الفعل بالأولى كما قال الجمهور، ولكنه يمكن أن يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بعد بطء وجهد، أو بعد أن كان بعيداً في الظن. وبمثل

(١) **دلائل الإعجاز**: ٢٧٤، ٣١٧. (٢) **خزانة الأدب**: ٦/٣٠٩، ٧٤٦.
(٣) النور: ٤٠.

هذا قال عبد القاهر. وأشار إلى أن ذلك استعمال جرى به العرف. يريد أنه من قبيل المجاز التمثيلي بأن تشبه حالةُ مَن فَعل الأمر بعد عناء بحالة من بعُد عن الفعل. وقال ابن مالك في **التسهيل**: وتنفي (كاد) إعلاماً بوقوع الفعل عسيراً أو بعدمه وعدم مقاربته.

٤ ـ وقال آخرون: إنّ (كادَ) إن نفيت بصيغة المضارع فهي لنفي المقاربة، وإن نفيت بصيغة الماضي فهي للإثبات، وشُبهتهم أنها جاءت كذلك في قوله سبحانه: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَنهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ ونفي الفعل الماضي لا يستلزم الاستمرار إلى زمن الحال بخلاف المضارع.

٥ ـ وزعم آخرون أن أصل (ما كاد يفعل) (كاد ما يفعل)، وأن هذا من القلب الشائع.

ويمضي صاحب **التحرير** بعد ذكر هذه الأوجه الخمسة من أقوال اللغويين والنحاة، وتفصيل القول فيها وتأكيدها بما أقامه من شواهد وساقه من أمثلة، إلى المقارنة بينها والقول بأن أحقها عنده هو المذهب الثاني الذي رمز له المعرّي. وهو أنَّ نفيَها في معنى الإثبات. فإنّهم لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدة للنفي جعلوا نفيها بالعكس كما فعلوا في (لو) و(لولا). ودليله على هذا مواضع استعمال نفيها، فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفي لا نفي المقاربة. ولعل ذلك من قبيل القلب المطّرد، فيكون قولهم: ما كاد يفعل، ولم يكد يفعل، بمعنى: كاد ما يفعل.

وقد ردّ، بعد هذا الضبط اللغوي للاستعمال، والتحقيق النحوي في المسألة، مقالةَ ابن مالك في **التسهيل**، ودعوى المجاز التي أشار إليها الجرجاني قائلاً: وإن ممّا يضعف ذلك اطراد هذا الاستعمال

حتى في آية: ﴿لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾[1] فإن الواقف في الظلام إذا مد يده يراها بعناء، وآية: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾[2]، وقول تأبط شراً:

فأُبت إلى فهم وما كنت آيباً وكم مثلَها فارقت وهي تصفر[3]

وعلى هذا النحو من التطبيق للقواعد، والاستنتاج للمعاني، والإبداع والدقة في تحرير القول في كل قضايا اللغة والعربية والبلاغة، يمضي الشيخ في تفصيله القولَ بلفت الأنظار إلى دقائق الاستعمال، كما عرض لذلك عند حديثه عن أصل «الاسم» واشتقاقه، و«العالَم»، و«الصراط»، أو في بيانه لتقديم الأهمية العارضة على الأهمية الأصلية واستعارة (المستقيم)، وقوله في تفسير: المغضوب عليهم.

* * *

أمثلة في الاشتقاق والبلاغة والاستعمال والأسلوب:

١ ـ الاسم

ذكر الإمام هذا اللفظ «الاسم» في «البسملة» قبل تفسير «الفاتحة». ولتفصيل القول في ذلك سلك مسلكاً بيّن فيه آراء النحاة واللغويين المتقدِّمين. افتتح كلامه بتعريف الاسم قائلاً: هو لفظ جُعل دالاً على ذات حسّية أو معنوية بشخصها أو نوعها. ثم قسّم حديثه إلى جملة أغراض منها بيانُه اشتقاقَ هذه الكلمة، والتنبيهُ على أصلها عند البصريين والكوفيين، مشيراً إلى تصريفها واشتقاقها، ومعقّباً على هذا بمناقشة قول ابن يعيش في صيغة سمًى، مُورداً على إثره زعم ابن حزم في كتاب **المِلل والنِحل** أن لفظ «اسم» جامد غير مشتق.

---

(١) النور: ٤٠. (٢) الزخرف: ٥٢.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/٢، ٥٥٦ ـ ٥٥٩.

ففي ضبط رأي البصريين يقول: إن لفظ «اسم» مشتق من السُّمُو. وصف به مدلوله لاقترانه بالدلالة على العلمية. فالاسم في كلام العرب هو العلم، ولا توضع الأعلام إلا لشيء مهتم به. وفي هذا اعتداد بالأصل والغالب. وربما وضعوا الأعلام لغير ما يهتم به كفجار، عَلَمٌ للفجرة.

وأصل صيغة «اسم» عندهم من الناقص الواوي. وهو إما سِمْو كحِمل، وإما سُمْو كقُفل. ولم تعامل هذه الكلمة معاملة قاضٍ في الإعراب، وإن كانت هذه من الناقص اليائي، وجرى إعرابها مقدراً على الحرف المحذوف، أو لكثرة الاستعمال. وإنما كان إعرابها على الحرف الباقي في الكلمة ساكناً بعد حذف اللام للتخفيف، فنقلوا سكونه للمتحرك قبله وهو أول الكلمة، وجعلوا همزة الوصل للنطق بالساكن. وباجتلاب الهمزة هذه قضوا غرضاً ثانياً هو عودة الكلمة إلى صيغة الثلاثي، احترازاً من بعض الثقل الحاصل في الكلمة الباقية على حرفين ك(يد) و(دم).

ومن الدلائل الثابتة عندهم على كون الاسم في الأصل ناقصاً ورود تصاريفه الكثيرة كاشفة عن ذلك الأصل مثل جمعه على أسماء أفعَال، وجمعه على أسامي أفاعيل وهي جمع الجمع، وتصغيره على سمي، وأن الفعل منه سَمَّيت. وقد ورد في كلام العرب سُمًى كهدى على فُعَل كرطب، وانقلبت الواو المتحركة فيه ألفاً إثر الفتحة. وعلى هذا قول الراجز:

والله أسماك سُمًى مباركا   آثرك الله به إيثاركا

ونازع ابن يعيش في هذا الوجه الأخير. وقال: لا حجة له في بيت الراجز لاحتمال كونه لغة مَن قال: سُم، والنصب فيه نصب

إعراب لا نصب حذف. وبمقابلة الرأيين في هذه الصيغة يخلص الشيخ من المقارنة بينهما إلى القول بأن الكتابة لا تتعلق بها الرواية. فلعل الذين كتبوه بالميم هم الذين ظنوه مقصوراً، على أن قياسها الكتابة بالألف مطلقاً لأنه واوي إلا إذا أريد عدم التباس الألف بألف النصب.

وبعد تقرير مذهب البصريين وبيان رأيهم في اشتقاق كلمة (اسم)، ذكر أن الكوفيين يجعلون أصل الكلمة (وسَم) لأنه من السِّمة وهي العلامة. حذفت الواو، وعوض عنها بهمزة الوصل ليبقى اللفظ على ثلاثة أحرف. وهذا بخلاف ما جرى عليه الجمهور من أن همزة الوصل لم يعهد دخولها على ما حذف صدره. وكان القول الفصل بين المذهبين قول الإمام الأكبر: رأي البصريين أرجح من ناحية تصاريف هذا اللفظ. ورأي الكوفيين أرجح من جانب الاشتقاق دون التصريف. وبعد التذكير بجملة من القواعد كالتي يعرف بها الزائد من الحروف من الأصلي، يذكر رأي ابن حزم المخالف لما عليه البصريون والكوفيون جميعاً، إذ يدَّعي أن كلا القولين استعمله النحاة، ولم يصح عن العرب، وأن لفظ اسم غير مشتق بل هو جامد[١].

* * *

٢ ـ العالَم

بدأ الإمام ببيان قول الله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ قائلاً: إن (العالمين) جمع عالَم. وحكى أنه لم يجمع فاعل هذا الجمع إلا في لفظين (عالَم) (وياسَم) اسم للزهر المعروف بالياسمين. ورد جمعه على ياسمون وياسمين. قال الأعشى:

وقابَلَنا الجُلُّ والياسَمو نُ والمُسْمِعاتُ وقصَّابُها

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٤٧ ـ ١٤٩.

وعرف بأنه الجنس من أجناس الموجودات. وقال في تحديد وزنه: إنه على وزن فاعَل مشتقاً من العلم أو العلامة، لأن كل جنس له تميّز عن غيره فهو له علامة، أو هو سبب العلم به فلا يختلط بغيره. وهذا البناء مختص بالدلالة على الآلة غالباً كخاتَم وقالَب وطابع. وقالوا: مِنَ العوالم لكونها كالآلة للعلم بالصانع أو العلم بالحقائق. فبنوا اسم جنس الحوادث على وزن فاعَل، وأبدَعوا إذ جمعوه جمع العقلاء مع أن فيه ما ليس بعاقل تغليباً للعاقل.

وبإثر ما ساقه من التعريف استشهد بقول التفتازاني في **شرح الكشاف** ليزداد الناس إدراكاً وتصوّراً لمدلول هذه الصيغة لغوياً فقال: العالم اسم لذوي العلم ولكل جنس يعلم به الخالق. يقال: عالم الملك، وعالم الإنسان، وعالم النبات. وليس هو اسماً لمجموع ما سواه تعالى. وهذا هو تحقيق اللغة. فإنه لا يوجد في كلام العرب إطلاق عالَم على مجموع ما سوى الله تعالى، وإنما أطلقه على هذا علماء الكلام اصطلاحاً لهم، فقالوا: العالم حادث.

ومن يتأمّل كلمة عالَم مقترنة بأل يدرك أن التعريف فيها للاستغراق. فإنه إذا لم يكن عهدٌ خارجي، ولم يكن معنى للحمل على الحقيقة، ولا على المعهود الذهني، تمحّض التعريف للاستغراق لجميع الأفراد دفعاً للتحكّم. فاستغراقه استغراق الأجناس الصادق هو عليها لا محالة. لذلك قال الزمخشري: «ليشمل كل جنس مما سُمّي به».

وقرر ابن عاشور، تكملة للمراد من العالمين، بأن استغراق الأجناس يستلزم استغراق أفرادها استلزاماً واضحاً، إذ الأجناس لا تقصد لذاتها، لا سيما في مقام الحكم بالمربوبية عليها، فإنه لا معنى لمربوبية الحقائق.

ثم ينتقل، بعد التعريف لكلمة (العالم)، والحديث عن أل

الاستغراقية، إلى أن المراد في الأصل من التعريف العهد أو الجنس. فجاء الجمع تنصيصاً على الاستغراق. وتلك سنة الجموع مع أل هذه على التحقيق. وهكذا تصير الجمعية قرينة على الاستغراق وبطل منها معنى الجماعات، ويصبح استغراق الجموع مساوياً لاستغراق المفردات أو أشمل منه، خلافاً لما ذهب إليه السكاكي[1].

وصرّح الإمام في مقام آخر بتحقّق ذلك فقال: والذي ينبغي اعتماده أن استغراق المفرد والجمع في المعرّف باللام وفي المنفي بلاء التبرئة سواء. وإنما يختلف تعبير أهل اللسان مرّة بصيغة الإفراد، ومرّة بصيغة الجمع، تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة في ذهن المتكلم والمناسبة لمقام الكلام.

* * *

٣ ـ الصراط

بالوقوف على تفسير قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ نجد الإمام في تحرير كلمة الصراط يتحدث أولاً عن تعريفها وعن مادتها ووجوه قراءتها قائلاً:

الصراط: الطريق. وهو مستعار هنا لمعنى الحق الذي يبلغ به مدركه إلى الفوز برضاء الله. وهو بالصاد وبالسين. قرئ بهما في المشهورة. ونطق به جمهور العرب بالسين، إلا أهل الحجاز فإنهم نطقوا به صاداً مبدلة من السين قصد التخفيف في الانتقال من السين، إلى الراء ثم إلى الطاء. وهذا سبق إليه أهل اللسان ودارسو اللهجات والأصوات عند العرب.

وفي تعليل هذا الإبدال في لغة الحجازيين يقول الجعبري كما

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٦٨ ـ ١٦٩.

في **لطائف الإشارات**: «إنهم يفعلون ذلك في كل سين بعدها غين أو خاء أو قاف أو طاء. وإنما قلبوه هنا صاداً لتطابق الطاء في الإطباق والاستعلاء والتفخّم مع الراء، استثقالاً للانتقال من سفل إلى علو».

وأشار بعد هذا إلى الاختلاف في كلمة صراط، أهي عربية أم معربة؟ وصرّح بأن أهل اللغة لم يقل أحد منهم إنها معربة. والذي ورد في **الإتقان** عن النقاش وابن الجوزي أن معناها بلغة الروم: الطريق. ولكن أبا حاتم ذكرها في كتاب **الزينة** له وقال: هي معربة. واعتمد ذلك السيوطي فزادها في منظومته في **المعرّب**[1].

ولئن كانت الأمثلة والنماذج التي قدمناها حتى الآن تصوّر مدى اهتمام الإمام الأكبر بأحكام اللغة وقوانين العربية، وأنه مع التمكن منها والعناية بها، قد استخدمها أبدع استخدام في الكشف عن المعاني والأغراض، معتمداً في هذا كله الضبط والدقة، فإن ما نشير إليه من عيّنات يجعلنا نلمس الوجه الآخر البديع المتمثل في مؤدّى التعابير والصيغ والتصرّفات القوليّة لنلمس الملامح الجمالية والإبداعية التي تشهد لها علوم البلاغة وأسرار العربية. ولا نمضي في طلب ذلك بعيداً. فالقرآن الكريم مادة لا تنضب، ولا تغيض محاسنه ولا روائع فن القول فيه.

وبالوقوف مرّة أخرى على ما جاء في بداية **التحرير والتنوير** عند الجملة الأولى من الفاتحة: الحمد لله، ووصفه سبحانه للصراط بالمستقيم، وحديثه عن الغضب في المغضوب عليهم، نطمع أن نستجلي أعمق المعاني معتمدين على الجوانب الفنية الإبداعية، والتصرفات البلاغية القولية.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٩٠.

ثلاث ملاحظات:

١ ـ تقديم الأهميّة العارضة على الأهميّة الأصلية في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾

أثار هذا البناء للآية تساؤلاً لدى علماء البلاغة وأهل اللسان، عن موجب صرف الاهتمام بالحمد وإلى الحمد أولاً، مع أن ذكر اسم الجلالة أهم وأولى بالاهتمام وبالتقديم بلا منازع.

استشعر الإمام بحسّه المرهف وحُسن ذوقه هذا التساؤل فأجاب عنه بكلام مفصّل تناول ثلاثة جوانب:

الأول منها: أن الفاتحة أم الكتاب، الجامعة لمعانيه، والمقدّمة لما أنزله الله من الوحي في القرآن العظيم. تقع منها وفي بدايتها هذه الجملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ في مقام اقتران الحمد بما أنعم به الله على عباده من آلاء، أجلّها وأولاها بالشكر هذا الكتاب، المصدّق لما بين يديه والمهيمن عليه، والذي جعله الله هدى وبينات للناس. فالحال حال حمد. وهذا مقامه. ومراعاة الحال والمقام مقتضية بل مُفضية بدون شك إلى ذكر الحمد أولاً. وتلك حقيقة البلاغة، وما ينبغي أن يَلتزِم بمراعاته المتكلمُ البليغ.

والثاني: بيان هذه النعمة الجليلة، نعمة تنزيل القرآن الذي فيه نجاح الدارين. وذلك ما يجعلها منّة من أكبر ما يحمد الله عليه من جلائل صفات الكمال، خصوصاً وقد أنزل هذا الكتاب متميّزاً بما تضمّنه واحتواه من كمال اللفظ والمعنى والغاية، وجعله متبادراً إلى الذهن عند ابتداء سماعه أو ابتداء تلاوته، مذكراً بما لمنزله تعالى من الصفات العليّة المستوجبة للشكر والمنبّهة إلى وجوب الحمد.

فذلك ما دعا أولاً إلى تقديم الحمد غير ملابس لما يوذن

بتأخيره لمنافاة ذلك للاهتمام به، وثانياً لأن الاهتمام به تأتّى باعتَبار الاهتمام بتقديمه على ذكر اسم الله، اعتداداً بأهمية الحمد العارضة في المقام، وإن كان ذكر الله في نفسه أهم.

والثالث: جريان العرب في أسلوبها، وعلماء البلاغة في تقريراتهم وتعليلاتهم، على تقديم الأهمية العارضة على الأهمية الأصلية، لأنها أمر يقتضيه المقام والحال، والآخر يقتضيه الواقع، ولأن ما كان الاهتمام به لعارض هو المحتاج للتنبيه على عارضه، إذ قد يخفى، بخلاف الأمر المعروف المقرر، فلا فائدة في التنبيه عليه بل ولا يُفيته التنبيه على غيره.

وقد عقّب هذا التقرير بأن واقع الجملة لا يساعده عليه. وإلا فكيف يصحّ أن يكون تقديم الحمد، وهو مبتدأ، مؤذناً بالاهتمام مع أنه الأصل، وشأن التقديم المفيد للاهتمام هو تقديم ما حَقّه التأخير. والجواب عن هذا أن معنى تقديمه هو قصد المتكلم للإتيان به مقدَّماً مع إمكان الإتيان به مؤخراً، إذ قد ورد الوجهان ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كما في الفاتحة، و﴿فَلِلَّهِ ٱلْحَمْدُ﴾ كما في الجاثية[1].

* * *

٢ ـ المستقيم

قال تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[2].

جاء في **التحرير والتنوير** تفسير المستقيم بالحق البيّن الذي لا تخلطه شبهة الباطل. فهو كالطريق الذي لا تتخلله ثنيات. ولبيان

(١) الجاثية: ٣٦؛ محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٥٨ ـ ١٥٩.
(٢) الفاتحة: ٦.

الأصل في ذلك يقول: المستقيم اسم فاعل من استقام مطاوع قوّمته فاستقام. والمستقيم الذي لا عوج فيه ولا تعاريج. وأحسن الطرق الذي يكون مستقيماً وهو الجادة، لأنه باستقامته يكون أقرب إلى المكان المقصود من غيره، فلا يضل سالكه ولا يتردّد ولا يتحيّر. وفي هذا مقارنة للفظ مستعملٍ في حقيقته ومجازه. فالمستقيم في الآية مستعار للحق الذي بينا. قال ابن عباس: إن الصراط المستقيم دين الحق، ونقل عنه: أنه ملّة الإسلام. فكلامه يفسّر بعضه بعضاً. ونفى الشيخ أن يكون المراد أنهم لقّنوا الدعاء بطلب الهداية إلى دين مضى، وإن كانت الأديان الإلٰهية كلها صُرطاً مستقيمة.

ويحصر المؤلف هنا معنى الصراط المستقيم، فينبّه إلى أن التعريف فيه للعهد الذهني. فقد سألوا الهداية لهذا الجنس في ضمن فرد، وهو الفرد المنحصر في الاستقامة، لأن الاستقامة لا تتعدد. قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾[1].

وقد يوجه هذا التفسير بحصول الهداية إلى الإسلام، وإنما علَّمهم الله هذا الدعاء لإظهار منّته. وهداهم سبحانه بما سبق من القرآن قبل نزول الفاتحة، ويهديهم بما لحق من القرآن والإرشاد النبوي بعد ذلك. وورد إطلاق الصراط المستقيم في القرآن على هذا الدين في قوله عزّ وجل: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]، والهداية إلى الإسلام لا تقصر على ابتداء اتّباعه وتقلّده، بل هي مستمرة باستمرار تشريعاته وأحكامه بالنص وبالاستنباط. فيكون المراد عند الإمام من الصراط المستقيم: المعارف الصالحات كلها من اعتقاد وعمل، بأن يوفّقهم تعالى إلى الحق، وإلى التمييز بينه

---

(١) يونس: ٣٢.
(٢) الأنعام: ١٦١.

وبين الضلال، على مقادير استعداد النفوس، وسعة مجال العقول النيرة والأفعال الصالحة، بحيث لا يعتريهم زيغ ولا شبهات في دينهم.

وختم قوله هذا بالتأكيد والاستدلال. قال: وهذا أولى ليكون الدعاء طلب تحصيل ما ليس بحاصل وقت الطلب، وأن المرء بحاجة إلى هذه الهداية في جميع شؤونه كلِّها، حتى في الدوام على ما هو متلبس به من الخير للوقاية من التقصير فيه أو الزيغ عنه[1].

* * *

٣ ـ الغضب في قوله تعالى:
﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾[2]

أورد الشارح هنا كلاماً طويلاً في تفسير الغضب تعرض فيه إلى مراتبه وأنواعه وحُكمه. والذي يعنينا هنا أن الغضب، كما جاء في صدر الكلام عن ذلك في قوله: ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ متعلّقه وهو غضب الله. ولا سبيل للتوصل إلى فهم ذلك إلا بالرجوع إلى مختلف الدلالات التي يمكن حمله عليها. فحقيقة الغضب المعروف بين الناس هو كيفيةٌ تَعْرِضُ للنفس تَتْبَعها حركة الروح إلى الخارج وثورانها فتطلب الانتقام. فالكيفية سبب لطلب الانتقام، وطلب الانتقام سبب لحصوله. وليس هو من لوازم ماهية الغضب بحيث لا ينفك عنه. ولكنه قد يكون من آثاره.

ويمضي الشيخ بعد ذلك في بيان أسباب الغضب وما يترتّب عليه من آثار عند الناس بقوله: والغضب كيفية للنفس تعرض من

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٩١.

(٢) الفاتحة: ٧.

حصول ما لا يلائمها، فتترتّب عليه كراهية الفعل المغضوب منه وكراهية فاعله. ويلازمه الإعراض عن المغضوب عليه، ومعاملته بالعنف وبقطع الإحسان وبالأذى. وربما أفضى ذلك كما قدمنا إلى طلب الانتقام منه. فيختلف الحد الذي يثور عنه الغضب في النفس، باختلاف مراتب احتمال النفوس للمنافرات، واختلاف العادات في اعتبار أسبابه. ولما كانت هذه الحقيقة لا تليق بمقام الألوهية، ويستحيل اتصاف الله بها وإسنادها إليه، للأدلة القطعية الناطقة بتنزيهه سبحانه عن المتغيّرات الذاتية والعرَضية، ويكون على المسلم الوقوف عند حدود النص الوارد في ذلك من الكتاب أو السنة. وسبيل ذلك عند أهل العلم والنظر صرفُ اللفظ إلى المجاز بعلاقة اللزوم، أو إلى الكناية باللفظ عن لازم معناه. فالذي يكون صفةً لله من معنى الغضب هو لازمه، وهو العقاب والإهانة يوم الجزاء، واللعنة أي الإبعاد عن أهل الدين والصلاح في الدنيا، إذ هو من قبيل التمثيلية.

وتعليقاً على إيراد هذا التفسير لغضب الله يقف الإمام بين طريقتين، طريقة السلف في ذلك، وطريقة مَن جاء بعدهم من أهل العلم قائلاً:

كان السلف في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني يمسكون عن تأويل هذه المتشابهات لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس.

ولما نشأ النظر في العلم وطلب معرفة حقائق الأشياء، وحدثَ قول الناس بمعاني الدين بما لا يلائم الحق، لم يجد أهل العلم بداً من توسيع أسباب التأويل الصحيح لإفهام المسلم وكبت الملحد. فقام الدين بصنيعهم على قواعده، وتميّز المخلص له عن ماكره

وجاحده. وكل، فيما صنعوا، على هدى، وبعد البيان لا يرجع إلى الإجمال أبداً، وما تأوّلوه إلا بما هو معروف في لسان العرب، مفهوم لأهله.

وهكذا يوازن بين الاتجاهين المتقدمين: اتجاه أهل السلف واتجاه أهل النظر، مراعياً تطوّر الظروف والأحوال بين العصور، ومظهراً تقديره للمنهجين لما قاما عليه من أسباب، وهَدَفا إليه من غايات. ولتفصيل العقاب الذي يقتضيه غضب الله على المنحرفين والضالين يقول:

فغضب الله تعالى على العموم يرجع إلى معاملته للحائدين عن هديه، العاصين لأوامره، ويترتّب عليه الانتقام. وهو مراتب أقصاها عقاب المشركين والمنافقين بالخلود في الدرك الأسفل من النار[1].

تلك موضوعات ومباحث في اللغة وعلوم العربية وأسرارها تناولها قلم الإمام الأكبر، تَسنده معرفة كاملة باللغة وتصاريفها وأساليب الإبداع والإمتاع فيها، وعلمٌ غزير بأعمق وأدق وأكمل ما كتب في هذه الأغراض، من مؤلفات ودراسَات في القديم والحديث، وإحاطةٌ بمختلف العلوم، وتمرّس بفنون القول يضمّان الشواهد إلى القواعد، وتستجلي عن طريقيهما من تراثنا العلمي والأدبي كلَّ ما فيه برهان على تقدمنا، وسبب للمفاخرة بأجود ما عندنا، وعناية بما جمعه وأبرزه الأشياخ من نصوص وفصوص وروائع وفرائد.

وقد كان قلم الإمام شاهداً بما صدر له وعنه، مع دلالة على ذوق صاحبه وحسه الفني اللذين هذبتهما الممارسة الطويلة،

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/١، ١٩٧ ـ ١٩٨.

وشحذتهما الأعمال الجليلة، العلمية والأدبية، مثل كتبه ورسائله وخطبه وتحريراته ونثره ونظمه.

وقد كانت نظرتنا لهذا كله من خلال تفسيره الذي جلبنا منه بعض ما يمكن الاستشهاد به لأغراضنا في تصوير اشتغاله واهتمامه بالعربية لغة وعلماً وأدباً، مثلما هو متوافر في تآليفه الأخرى كشروحه للقصائد والدواوين الشعرية، أو نقده للكتب والمقالات من تراثية ومعاصرة. وقد كان وقوفنا عند ما ذكرناه من نصوص تفسيره عن غير قصد وبدون تخيّر، لمزيد من الاهتمام **بالتحرير**، والكشف عن غزارة مادته وعميق علمه.

لذلك يكون علينا أن نُتبع ما وصفناه من تآليفه حتى الآن بالحديث عن كتبه ومقالاته: مما هو منشور يمكن الوقوف عليه، وما هو مخطوط يحمِل على العناية به وتحقيقه وإخراجه للناس.

* * *

من تآليف الإمام في اللغة:

ففي مجال اللغة نذكر له كتاباً واحداً وست مقالات، وفي علم العربية كتاباً من تحقيقه، وفي علوم البلاغة أربعة كتب ومقالتين. وتفصيل ذلك كالآتي. ففي اللغة كتاب:

١ ـ شرح الاقتضاب

الكتاب الوحيد الذي عُني فيه بمادة اللغة هو كتابُ **الاقتضاب** لابن السِّيد البطليوسي. وضعه صاحبه شرحاً على **أدب الكاتب** لابن قتيبة. ولأهمية هذا الكتاب وشرحه قام مؤلفنا بتصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه. ولا بدع في ذلك فقد كان الإمام مولعاً بالأمهات، مقبلاً عليها، ناظراً فيها، ناقداً لها. فكتاب ابن قتيبة **أدب الكاتب**

يعد أصلاً من الأصول الأربعة في كُتب الأدب. ذكره ابن خلدون مع **الكامل** للمبرد، و**البيان والتبيين** للجاحظ، و**الأمالي** لأبي علي القالي.

ونحن وإن حُرِمْنا الوقوف عليه، رغم ذكره في مخطوطات الشيخ وما نسب إليه من التآليف، نقدّر أن الإمام وضعه مجارياً للمؤلف والشارح، وكلاهما من أئمة اللغة، مريداً بذلك التحليق في أجوائهما، والضبط لما أتيا به من تحقيقات لغوية ونكت بلاغية وأخبار وأشعار، كانت بدون شك في حاجة لهذه العناية، ومحل درس ونظر من طرفه. ولا بدع أن يقوم الشيخ ابن عاشور بهذا العمل الدقيق الجيد.

وكلنا يعلم أن **أدب الكاتب** لابن قتيبة لم يكن سوى خطبة بلا كتاب، لطول خطبته، مع أنه قد حوى كل شيء، كما ذكر صاحب **كشف الظنون**.

وأن **شرح البطليوسي** له كان شرحاً مفيداً جيداً، قام فيه صاحبه في الجزء الأول منه بتفسير الخطبة وذكر أصناف الكُتَّاب ومراتبهم، وجُلَّ ما يحتاجون إليه في صناعتهم.

وتحدث في الجزء الثاني منه على ما كان يحفل به من نكت.

وتعرض في القسم الثالث للتنبيه على ما حصل في كلام ابن قتيبة من غلط، متولياً في الوقت نفسه شرح أبياته وشواهده. وعلى هذا المنهج الذي التزم به الإمام في كتبه وتحقيقاته كان عمله في تحقيق **الاقتضاب** بياناً وتعقيباً واستدراكاً.

* * *

ومن وراء ذلك ظفرنا بخمس مقالات؛ واحدة منها:

٢ ـ غرائب الاستعمال

وهذه دون شك في اللغة، أو في اشتقاقاتها وأساليبها. لم نقف عليها. ذكرها حفيده د. محمد العزيز ابن عاشور في ترجمته[١].

* * *

٣ ـ اللفظ المشترك

اللفظ المشترك مقالة نشرتها له مجلة **الهداية الإسلامية** بالقاهرة في مجلدها السادس. وهذه المقالة تنظر في موضوعها إلى ما جاء في المقدمة التاسعة من **التحرير والتنوير** من استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دفعة، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معاً، وإرادة المعاني المكنَّى به عنها مع المعاني المصرّح بها، وإرادة المعاني المستتبعات من التراكيب المستتبعة. وقد بحث هذا الموضوع اللغوي الهام عدد من علماء العربية ومن علماء أصول الفقه. وهو مفصّل في كتبه. وقد انتهى الإمام إلى القول، بعد ذكر الآراء المختلفة في الموضوع، بأنّ المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ تكون مرادة من الآية. وهي معانٍ واردة في تفسيرها[٢].

* * *

٤ ـ أخطاء الكتاب في العربية

مقالة أخطاء الكتاب في العربية، هي ردٌّ على مقال نشرته

---

(١) **دائرة المعارف التونسية**. الكراس ١/ ١٩٩٠ ـ ٤٦.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **التحرير والتنوير**: ١/ ١، ٩٨ ـ ١٠٠.

البصائر في عددها ٨٤ ص٦ بعنوان إصلاح اللسان، لأبي يعلى الزواوي أحد علماء الجزائر.

تحدث الشيخ عن العلماء المتقدّمين وسبقهم إلى العناية بهذا الموضوع المهم، كما يظهر ذلك من التصانيف والدراسات المؤلفة في التنبيه على لحن الخواص. وهي كثيرة من بينها **أدب الكاتب** لابن قتيبة، و**الموشح** للمرزباني، و**درة الغواص** للحريري، وما جاء من ذلك في كتاب **مغني اللبيب** لابن هشام. وقد كانت مجالس العلم والرواية والأدب حافلة بذلك مثل **مجالس الصاحب ابن عباد، ومجلس الأستاذ ابن العميد**. وربما سرى هذا الأمر لتعلّق الناس به وحبّهم له وتطلّعهم إليه من تلك المجالس إلى المجامع العامة.

ولم يقتصر هذا الاهتمام باللغة العربية تصحيحاً لها وذبّاً عنها، على أمثال أولئك الأعلام السابقين، بل استمر الأمر قائماً ومتجدّداً على مرّ العصور. ففي عصرنا الحاضر صنف الأديب الشيخ إبراهيم اليازجي كتابه **لغة الجرائد**، ونبّه العلامة الشيخ محمد محمود الشنقيطي على انحطاط لغة كتاب عصره. لكن هذا العمل وإن كان رائعاً ومميزاً يتسم به حفظة اللغة الدارسون لها والقائمون عليها، قد لابسته، لسوء الحظ، سمات التعجّل في الأحكام، كالذي روي عن ابن شبرمة وذي الرمة من إنكار الأول على الثاني قوله:

إذا غَيَّر النَّأْيُ المحبين لم يَعُدْ.

أو تخطئة الحريري في بعض ما أنكره على الخاصة، واليازجي فيما وقع له في كتابه من المجازفة من المتقدمين والمتأخرين.

أورد الإمام هذا فذلكة لما اشتهر من التأليف في هذا الفن، ممهداً به للتعليق على ما كتبه أبو يعلى الزواوي من ذلك في إنكار

بعض الاستعمالات اللغوية والتصرّفات القولية. فحصرها في مقاله المومَى إليه أعلاه في ثمانية ألفاظ، كان محقاً في ما قاله في أربعة منها، ومجانباً للحق في البقية، إمّا لتوهّمه وإمّا لتسرّعه فيما أورده فيها من ملاحظات وأحكام.

وهذه الألفاظ الأربعة المتبقّية التي هي محلُّ النزاع والاستدراك فهي:

ومما أخذ على الزواوي إنكاره:

إطلاق اسم السجادة على الزَّرْبِيَّة. قال الشيخ ابن عاشور: «وكلامه في الحكم على استعمالهم لفظ السجادة كله خطأ. فإن لفظة السجادة عربية فصيحة. وردت في كتب اللغة المعتبرة مثل **اللسان** لابن منظور، **والأساس** للزمخشري. وهي بمعنى الخمرة المسجود عليها. وقد وردت الكلمة عن بعض العرب بحرف السين منها مضمومة. وبعد الإشارة إلى ما روته المعاجم في ذلك يقول: إن ورود الزربية في القرآن لا يقتضي إلا أن يكون لفظ الزربية أفصح. وهذا لا ينافي فصاحة لفظ السجادة، كما أن ورود لفظ السكين في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا﴾[1] لا يمنع أن يكون لفظ المدية عربياً فصيحاً. وأعجب ما في كلام أبي يعلى حكمه على لفظ سجادة بأنه أعجمي، ذاهلاً عن اشتقاقها من السجود، وأن مجيئها بوزن اسم الفاعل مجاز عقلي، أي المسجود عليه كقولهم: عيشة راضية».

وأنكر استعمال الكُتَّاب لفظ (أشعل) مكان (أوقد)، قائلاً: وقد ورد في القرآن مشتق (أشعل) في قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ

(١) يوسف: ٣١.

شَيْبًا﴾[1]. وليس ذلك بمعنى: أوقد، ولم يرد في الشعر (اشتعل) بل ورد (أوقد). وهذا تضييق واسع من أبي يعلى، فإن فعل أشعل وما تصرّف من مادته كلّه عربي فصيح، وقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ استعارة بديعة في تشبيه انتشار البياض في سواد الشعر بالتهاب النار في الفحم. ولولا ذلك لما كان هذا اللفظ في الآية واقعاً موقعه البديع من البلاغة، كما بيّنه علماء البيان. جاء في **اللسان** عند ذكر قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ أن أصله من اشتعال النار. وأما إنكاره ورودَ الاشتعال بمعنى الوقود في شعر العرب فقصور واضح. قال لبيد في معلقته:

فتنازعا سبطاً يطير ظلاله   كدخان مشعلة يشبّ ضرامها

فالمشعلة هي النار وهي اسم مفعول من أشعل النار بمعنى أوقدها. وقد أشار إلى استعمال الاشتعال في الحقيقة والمجاز ابن دريد في مقصورته حين قال:

واشتعل المُبْيَضُّ في مسودّه   مثل اشتعال النار في جزل الغضى

وأنكر أبو يعلى استعمال لفظ الصدفة بمعنى الاتفاق، واستعمال نوايا جمعاً لنية، والبؤساء جمعاً لبائس، وجملة (لحد الآن) وهي من الصحيح المتّجه.

وكذلك تخطئته بعض الكتاب في نفي ماضي زال بلا النافية. قال أبو يعلى: الصواب أن ينفى بما النافية. فإن فتئ وانفك وبرح وزال تقرن بما نفياً، وبلا دعاءً، وبالهمزة استفهاماً، واستدل بقول ابن مالك:

فَتِئَ وانفك وهذه الأربعةْ   لشبه نفي أو لنفي متبعةْ

---

(1) مريم: ٤.

قال ابن عاشور: إن كلامه في هذا اللفظ مختلط وغير محرر. فأما حكمه بالخطأ في نفي ماضي زال بلا النافية فهو حكم صحيح، ولكنه لم يحرّر تعليله، إذ علّله بأن زال وأخواتها تقرن بلا نفياً، وإنما ذلك يصح تعليلاً لعمل زال وأخواتها عملَ كان، وليس بيت الألفية مسوقاً إلا لبيان شرط إعمال زال وأخواتها عملَ كان. وكان الحق أن يعلل ذلك بوجوب اتباع استعمال العرب. فإن العرب لا تستعمل الماضي كله منفياً بلا، إذا لم يتكرر النفي بلا. والمراد من النفي الدعاءُ بالنفي لا الإخبار. وهذا استعمال غير جارٍ على القياس. فإذا تكرر النفي لفظاً صح استعماله في غير الدعاء كقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ﴾[1]. وكذلك إذا تكرر النفي في المعنى كقوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾[2]. فإن الاقتحام الذي دل عليه الماضي المنفي بلا يشتمل على عدّة أمور فسرها قوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾. فآل معنى قوله: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ إلى معنى فلا فك رقبة، ولا أطعم، ولا آمن. وفيما عدا ذلك لا يستعمل الماضي منفياً بلا إلا إذا كان المراد الدعاء دون الخبر. ولذلك كان تخصيص أبي يعلى حكمه بالأفعال الأربعة زال وأخواتها إجحافاً بحكم الاستعمال، وبخاصة إذا كان خطأ الكتاب في هذا الباب وارداً في جميع الأفعال الماضية.

وكذلك انتقاده قولهم: أَلْفَتَ مراداً به لَفَت صحيح وجيه.

والمؤلف بوقوفه عند الاستعمالات السابقة مصوباً ومحرراً، محققاً ومستدركاً يدل على امتلاكه لغة الضاد واستحضاره واستظهاره ما تخضع له من قواعد، وتجري عليه من أساليب، مع قدرة فائقة

---

(١) القيامة: ٣١.　　(٢) البلد: ١١.

على اعتماده الشواهد المناسبة من القرآن الكريم، وإيراده ما يؤكد وجوه تصويبه بما يراه حقاً وصحيحاً من كلام العرب وأشعارها[1].

والمقالة الأخيرة هي من نوع التي سبقتها، لكنها من الخاص دون العام. لا ينصرف الاهتمام فيها إلى استعمالات الناس في مخاطباتهم وأحاديثهم ورسائلهم وأشعارهم. وإنما هي من أثر النظر في كتاب واحد، أو عمل تقدم به باحث أو محقق، فاحتاج إلى المراجعة والتتبع والتصحيح والتوثيق.

عرف الإمام من وقت شبابه بالتهام التراث وكتبه، والمطالعة لكل ما يحرص على الوقوف عليه من تصانيف، وما يقع تحت يده من تآليف علمية أو أدبية. يدل على هذا عدد كبير من المخطوطات والمطبوعات في مختلف الفنون بخزانته وبغيرها. تجد له عليها بهوامشها توقيفاته وتصويباته وملاحظاته ورواياته.

وقد كان هذا في أحيان كثيرة يرفعُ من قدر الكتاب مطبوعاً كان أو مخطوطاً، لما تجد عليه من إضافات علمية يعلو بها شأن الكتاب، وترتفع بها منزلة النسخة وقيمتها. وهذا أمر ورثه ودرج فيه على طريقة العلماء المتقدمين. فإذا كثرت تعاليقه ومراجعاته، وتكررت أو أصبح لها - لأهميتها - شأن، أفرد ذلك برسالة علمية خاصة، أو وضع من أجله قوائم إبرازاً لأهمية الكتاب، وصوناً لما فيه من فوائد ومعارف، وبلوغاً به إلى درجة الصحة الأصلية التي من الأمانة المحافظة عليها، تحقيقاً للنفع بالكتاب، وتمكيناً للناس من إدراك معانيه على الوجه الصحيح المضبوط، ومن الغوص فيه على الحقائق التي قد يلحقها ما يلحقها بسبب الخطأ والتحريف.

---

(١) المجلة **الزيتونية**. شوال ١٣٥٦هـ/ ديسمبر. ١٩٣٧م، ٣/ ٢، ١٣٤ - ١٣٦.

ويتمثل هذا الجهد المرموق الذي يحتاج إلى وقت وصبر ونباهة وعلم فيما عكف عليه الشيخ من ضبط وتحقيق في مراجعته **لجمهرة** ابن حزم، نشر المستشرق ليفي بروفنسال.

وهذه المقالة التي نشير إليها هنا، كتبها بعنوان:

* * *

٥ ـ تصحيح أخطاء وتحاريفَ في اللغة العربية في طبعة «جمهرة الأنساب» لابن حزم

يصدّر الإمام مقالته هذه بالتنويه بالكتاب قائلاً: هو كتاب جليل عزيز النظير، نادر الوجود، لا تتجاوز النسخ الموجودة منه عدد الأصابع، منها نسخة بجامع الزيتونة كانت من جملة الأصول التي اعتمدها المحقق، وفيها تصحيحات بخط أحد الفاسيين.

وقد نوّه (ليفي بروفنسال) المستشرق الضليع بكتاب **جمهرة الأنساب** لابن حزم، وقام بتحقيقه، ونشره نشرة علمية، فدعا ذلك الإمام الأكبر إلى تجديد العهد بهذا المصنّف، وأسرع إلى اقتنائه غير أنه وقف فيه على جملة من المآخذ، أهمها ثلاثة:

١ ـ كلمات مُنيت بالتحريف أو بخطأ في الضبط.

٢ ـ وجوه مرجوحة أو مشكلة في الأسماء.

٣ ـ أنقاص ناشئة عن إهمال أو غفلة.

وهذه العيوب الثلاثة، وهي من كبرى العيوب، وإن حصلت بسبب كثرة التحريف في نسخ **الجمهرة**. كان لزاماً على المحقق أن يتداركها بالرجوع إلى الأصول اللغوية والتاريخية وكتب الحديث والسيرة، والمعاجم في أسماء الرجال والقبائل والبلدان.

وأمام هذا الوضع لطبعة كتاب **الجمهرة** رأى الشيخ ابن عاشور واجباً عليه أن يصلح ما أمكن له إصلاحه ويحقّقه، أو يزيد شيئاً وقع إغفاله، مع التنبيه إلى مرجع التصحيح إن لم يكن وجه التصحيح واضحاً، مقتصراً في ذلك على الأسماء العربية دون البربرية والعبرية والفارسية، إذ كان للعرب في النطق بالأسماء الأعجمية سعة يدل عليها قولهم: أعجمي افعل به ما تشاء.

وشَرَعَ الإمام قائلاً في تصوير قصده من ذلك ومنهجه فيه: ثم رأيت أن أنشر ذلك ليلحق بتلك النسخة، مشيراً إلى الصفحة والسطر منها مع ذكر الخطأ أو المرجوح الواقع فيها، وما هو الصواب أو الراجح فيه، أو ما يتعيّن أن أزيد. وربما أشرت إلى ما خالفَتْ فيه [هذه الطبعة] النسخةَ التونسية من **الجمهرة** المعتمَدة من المحقق. وفي أدب وتواضع يضيف: ولا أدعي أنّي أحطت بما في هذه الطبعة من الأخطاء. فمن عثر على شيء فليُقَفِّهِ على ما قدّمته من الخطأ.

وتتناول هذه المقالة ثلاثة أقسام: الأول منها وقع التنبيه فيه على سبعة وثلاثين موضعاً من الكتاب، ثانيها على سبعة وخمسين موضعاً، والقسم الثالث والأخير على ستين موضعاً، جملتها أربعة وخمسون ومائة موضع. وليس من المناسب ذكر جميعها أو أكثرها. ولكننا نقتصر على إيراد أمثلة مما جاء في كل قسم من هذه المقالة.

الملاحظة الأولى على القسم الأول ما ورد به:

ـ ص٤ س٨: كتَب (الرجال) بالراء. والصواب (الدّجّال) بالدال وتشديد الجيم كما في حديث البخاري من **فتح الباري**: ٨/٦٦.

والثانية ما ورد في هذه الطبعة:

- ص٦ س١٤: ضَبط (تَعتق) بفتح التاء، والصواب ضمُّ الأولى وكسر الثانية: تُعتِق.

ومما وقع له عند التحقيق وإقامة النص في:

- ص٧ س٢١: وُرودُ لفظ (قصوراً) بقاف وصاد مهملة وألف في آخره. وهو في النسخة التونسية قطوراً بطاء. وكلاهما خطأ. والصواب أنه (حَضور) بحاء مهملة مفتوحة في أوله، وضاد ساقطة معجمة، وبدون ألف في آخره. كما في **تاج العروس**. قال: وشذ من رواه بالألف الممدودة. قلت: ووقع لابن خلدون بألف مقصورة في آخره: ٢/ ٣٠ ط. بولاق. ١٢٨٤.

- وفي ص١٥٦ س٤ قوله: «فأبو جُذامة. كذا كتب في النسخة التونسية. وهو مشكل من جهة ربط الكلام، ومن جهة الإعراب. فأما من جهة الربط فلا وجه للفاء في قوله: «فأبو» لأن أبا حذافة يتعين أن يكون عطف بيان من ولد في قوله: إلا ولد أبي سلمة، وأما من جهة الإعراب فحيث إنه استثناء من كلام مثبت يتعين نصب: ولد أبي سلمة ونصب وآخرَ من حدث عطفاً على ولد أبي سلمة، ونصب أبا حذافة، لأنه بيان من لفظ آخر.

ومن الأمثلة في القسم الثاني من المقالة:

- ص١٦٦ س١٣: «الخَلْج» ضبط بفتح وسكون. وهو خطأ، والصواب بضمتين كما في **القاموس**.

- ص١٨٢ س١٤، ١٦: «بنو الزنية» ثلاث مرات ضبطه بفتح الزاي وكسر النون وتشديد التحتية، وهو خطأ. والصواب كسر الزاي وسكون النون وتخفيف التحتية، كما في كتب السيرة.

- ص٢٠٤ س١١٢: «عواقة» ضُبط بضمة على العين. والمعروف أنه بفتحة على العين. وهو مقتضى سكوت **القاموس** عن حركة أوله لأن اصطلاحه: أنّ عدم التعرض لذكر الحركة يقتضي أن الحركة فتحة، ولم ينبه صاحب **التاج** على حركته. ولكن من العجب أنه وقع في نسخ أربعة مخطوطة من **القاموس** موضوعة ضمة على عينه، وكذلك في نسخة **اللسان**. ط. بولاق.

ومن الأمثلة في القسم الأخير:

- ص٢٧٤ س١: «فلأضيفن» صوابه «فلأخِيفن» بخاء عوض الضاد كما في النسخة التونسية.

- ص٢٧٨ س٢٢: لامه والمحدث هنا نقص. والصواب: «لامه» وفقئت عين عدي بن حاتم ﵁ يوم الجمل، فقأها عبد الله بن حكيم ابن حزاء والمحدث. كذا في النسخة التونسية.

- ص٢٨٨ س٢: كتبَ «عمرو» والصواب «عمير». وضبط «شييم» بكسر الشين وضبط مصحح **اللسان** «شييم» بضم الشين. وكذلك ضبط في نسخ صحيحة من **القاموس**. وهو المناسب للصيغة.

- ص٤٣١ س٧ - ١٢: ضبط (العتق) بكسر العين في ثلاثة مواضع. والصواب ضبطه بضم العين كما في **القاموس**. ويجوز في التاء السكون والفتح[1].

---

(١) **المجلة الزيتونية**: ١٣٧١/١٩٥٢، ٢/٨، ٦٦ - ٧٠ = ٣٧؛ **المجلة الزيتونية**: ١٣٧٢/١٩٥٣، ٣/٨، ١١٣ - ١١٧ = ٥٧؛ **المجلة الزيتونية**: ١٣٧٢/١٩٥٣، ٤/٨، ١٦٥ - ١٦٩ = ٦٠.

٦ ـ استعمال لفظ «كل» بمعنى الكثرة

وهذا الاستعمال استعمال حقيقي يساوي استعمال (كلّ) في الشمول.

بدأت المقالة بالتعريف بكلمة «كلّ». فهي اسم موضوع للدلالة على الإحاطة والشمول، وفيها إبهام اقتضى ملازمتها الإضافة إلى اسم ذي أجزاء أو أفراد، يبين ذلك الإبهام. ولكونه دالاً على الشمول كان ضداً له لفظ «بعض» بشهادة فصيح الكلام.

ودليل هذه المقابلة بين لفظي «كلّ» و«بعض» حديث ذي اليدين خِرْباق السلمي رضي الله عنه حين رأى النبي ﷺ سلّم من ركعتين أو ثلاث من رباعية. فقال له: «أقصُرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال النبي ﷺ: كلُّ ذلك لم يكن. قال له خرباق: بل بعض ذلك قد كان».

وأما استعمالات لفظ: «كلّ» كما تنطق بها المعاجم ودواوين اللغة وكتب العربية **كالصحاح** و**اللسان** و**مغني اللبيب** فلها صورتان وقاعدتان تضبطان ذينك الاستعمالين:

الأولى: إذا وقع لفظ «كلّ» بعد اسم مدلوله ذو أفراد أفاد توكيده بشمول أفراده. وهذا معدود في ألفاظ التوكيد المعنوي، وملازمٌ الإضافة إلى ضمير موافق للاسم المتقدم.

الثانية: إذا وقع لفظ «كلّ» غير تابع لاسم قبله فلا بد من إضافته إلى اسم ظاهر أو مضمر لغير قصد التوكيد، أو يكون **منوناً** بتنوين عوض عن لفظ المضاف إليه المقدر، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾[1] وبذلك يكون ملازماً للإضافة إلى ما يبينه

---

(١) النمل: ٨٧.

تصريحاً أو تقديراً، ويكون دالاً على شمول أفراد ما أضيف هو إليه.

وأضاف الفيروزآبادي إلى دلالة لفظ «كل» الموضوعة للشمول لجميع الأجزاء قوله: وقد جاء بمعنى بعض، ضِدٌّ. يقول الإمام الأكبر: أدْخلت هذه الزيادة من الفيروزآبادي تحقيقاً وإشكالاً. ولبيان ذلك وتفصيل القول فيه نقل عن **الزبيدي في شرحه** أن أصل ما جاء في **القاموس** من ذلك هو كلام الفيومي في **المصباح**، وما أشار إليه ابن السّيد البطليوسي في كتاب **الإنصاف**. والتحقيق أن كلام الفيومي مخالف لكلام **القاموس**. قال الفيومي: وقد يستعمل بمعنى الكثير كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[1]. فالآية تذكر أن التدمير تناولهم جميعاً وامتد إلى مساكنهم، دون أن يصل ذلك إلى غيرهم. وهذا التأويل غير محرر، لأنه لم يبين هذا الاستعمال أهو مجاز يحتاج إلى قرينة أم هو حقيقة بسبب اشتهار ذلك وكثرته.

وأما عن كلام ابن السِّيد البطليوسي الذي تعرّض فيه، في باب الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص، إلى ذكر شاهدين. أولهما قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]. وثانيهما قوله عز وجل: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ فهو من باب العام المخصوص. خصّصه قوله: ﴿فَأَصْبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾. ومن هذا ندرك أن المدمَّر غير المساكن. وفيما أوردناه اتفاق بين الفيومي وابن السيد في اعتبار هذا الشاهد مؤولاً عندهما بأنه من العام المخصوص.

وحكى الزبيدي عن شيخه أن «كلّ» استعملت بمعنى «بعض». وذكر لهذا شاهداً لم يثبت. وهو قول عثمان حيث قيل له: أبأمرك هذا؟ فقال: كل ذلك بأمري، وبعضه بغير أمري. وهذه المقالة

---

(١) الأحقاف: ٢٥.　　(٢) النمل: ٢٣.

المروية عن الخليفة الثالث لا شاهد فيها، لأن قصاراه أنه عام مخصوص بلفظ متصل به. فلم تخرج كلمة «كلّ» الواقعة فيه عن معنى جميع الأفراد إلا بعد ذكر لفظ آخر. ومن المعلوم أن العام المخصوص مراد عمومه تناولاً. وهذا مثل الاستثناء من لفظ دال على العموم، فإنّه لا يحدث لذلك اللفظ معنى جديداً.

ومضى بعد ذلك صاحب **التاج** يستدل لمقالته من إفادة (كل) البعضية بآيتين كريمتين هما: ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[1]: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾. وردَّ الشيخ على هذا الاستدلال ببيان مدلول الآيتين، ثم نبّه إلى أن قول **القاموس** وما يقتضيه بجعل كلمة «كلّ» مطلقة على البعض قليلاً كان أو كثيراً، ويؤكد هذا المعنى بكلمة «ضد» التي يراد منها ضد جميع الأجزاء. وهذه تقتضي تمام المقابلة لدلالة «كل» على الشمول. وتعقيباً على هذا يقول: ولا أحسب أن أحداً يدّعي أن لفظ «كل» يطلق على الواحد ولا على العدد القليل، وبناء عليه تكون عبارة **القاموس** مدخولة.

ويستنتج مما تقدّم أن الفيروزآبادي أثبت في كلامه دلالة لكلّ غير دلالتها على الشمول. وهذا يعني أنه يجوز إطلاق لفظ «كل» بمعنى الكثير، لدلالته على الكثير من جنس ما تضاف إليه، وعلى العظيم منه القائم مقام الكثير. وهذا ممّا ورد به الاستعمال عند العرب، وهو قريب من أصل معنى «كلّ»، فيكون إطلاقه على الكثرة من باب تنزيل الأكثر والأهم منزلةَ الجميع لعدم الاعتداد بما سواه. والاستعمال هنا مجازي، ثم شاع وتُوُسِّع فيه فاستغنى عن قرينة المجاز لمساواته للإطلاق الحقيقي على الكثرة

(١) النحل: ٩.

أو ما قاربها من غير أن يكون المقام ممّا يقصد فيه الادعاء أو المبالغة.

وقال السيوطي في **المزهر**: إن المجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفاً، وأن الحقيقة متى قلّ استعمالها صارت مجازاً عرفاً[1]، وعلى هذا جرى القرافي في قوله في **التنقيح**[2]: إن الوضع يطلق على جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو الوضع اللغوي، ويطلق على غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر منه من غيره.

ويُتبع صاحب المقالة هذا التحقيق، الذي اعتمد فيه أقوال اللغويين وعلماء الأصول، بذكر الأسباب الموجبة لكثرة المجازات والاتساع في الإطلاقات اللغوية فيها. فمن ذلك ما سبق ذكره من شهرة المجاز. ونوّه في هذا المحل بصنيع الزمخشري الذي دعته الاستعمالات المجازية الكثيرة إلى وضع **أساس البلاغة**. ثم أورد شواهد عديدة في استعمال لفظ «كل» غير محتمل لغير معنى الكثرة. وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ﴾[3].

فكلمة «كل آية» وإن وقعت في حيز المبالغة بِلَوْ الوصليّة، فإن المبالغة هنا لا تتصور إلا على معنى الكثرة الشديدة، وقوله عز وجل: ﴿وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[4]. وكذلك ما ورد في كلام العرب كما في قول النابغة:

بها كلّ ذيال وخنساء ترعوي إلى كلّ رجاف من الرمل فارد

---

(١) السيوطي: ١/١٧٦، ط. بولاق. (٢) **تنقيح الفصول**: ١٥. ط. التونسية.
(٣) يونس: ٩٦، ٩٧. (٤) الحج: ٢٧.

وقول ذي الرمة:

بها كلّ خَوّار إلى كلّ صعلة ضهول ورفض المذرعات القراهب

ومنه في قول عنترة:

جادت عليها كلّ بكر حرّة فتركن كلّ قرارة كالدرهم
سحّاً وتسَاباً فكلّ عشيّة يجري عليها ماء لم يتصرّم

ومثل هذا ما دار في المخاطبات من مثل قول الشاعر:

كلّ يوم تبدي صروف الليالي خُلقاً من أبي سعيد غريبا

فمجيء استعمال «كلّ» للكثرة كثير. وهذا ما يوجب إثبات هذا المعنى في دواوين اللغة اقتداء بصاحب **القاموس**. والإصلاح الذي ينبغي أن يلحق عبارة الفيروزآبادي في تعريف «كل»: بمعنى الكثير، أراد بالبعض: البعض المقارب للشمول في الكثرة[1].

ففي مجال علوم العربية: لم يترك الإمام الأكبر فيه شيئاً من المقالات أو الكتب فوق ما قدّمناه. وقد مثّل لذلك بموضوعات بَحَثَها في علمي النحو والاشتقاق في غضون تفسيره. ولم تذكر التراجم له سوى تحقيقه للمقدمة النحوية التي وضعها أبو محرز خلف بن حيّان الأحمر الراوية واللغوي المعروف، معلم أهل البصرة وشيخ الأصمعي. وقد عُدَّ هذا الكتاب فيما تركه من مخطوطات ولم نعثر عليه. وهو يحتاج إلى بحث خاص في خزانة آل عاشور لعلنا نتمكن من معرفته والإفادة منه.

وفي علوم البلاغة: نضيف إلى الإلماعات التي ذكرناها قبلُ

(١) **المجلة الزيتونية**: ٢/٩، ٧٦ ـ ٧٩.

عدداً من المؤلفات والمقالات المهمّة. فللشيخ رحمه الله كتابان مدرسيان في قواعد الإنشاء والخطابة وفي علوم البلاغة، وكتابان هامان في التحقيق أو التعليق على أكبر المصنفات البلاغية المعروفة بين كبار العلماء والطلاب بجامع الزيتونة. وبجانب هذه الجهود المباركة العلمية الناطقة بتفرّده في عصره بمثل هذه الاهتمامات نشير إلى مقالة له في هذا الفن، تتميّز بموضوع خاص يقع بين بحوث علوم البلاغة والدراسات الأدبية والنقدية.

أما الكتابان المدرسيان اللذان أعدّهما لتكوين النشء وشَحْذِ عقولهم بما يحتاجون إليه من قواعد، وتقويم ألسنتهم، وإيقاظ مواهبهم: **فأصول الإنشاء والخطابة، وموجز البلاغة.**

١ ـ أصول الإنشاء والخطابة

كان مترجمنا يمتلئ قلقاً وأسى من هبوط قدرات معاصريه من الشباب المتعلم عن مستوى الإبلاغ والإقناع، ودرجة الإبداع والتعجيب. فكان أكثرهم معنياً بالقواعد يجمعها، والمتون يستظهرها في مختلف فنون العلم، دون أن تكون قد تفتّقت بذلك مواهبهم في فنون القول، أو تهذّبت ملكاتهم في حُسن التعبير عما في نفوسهم. وإذا كانت جودة الكلام وحُسنُه من أهم ما يزدان به الطلاب ويتميّز به العلماء والشيوخ، فإنه يصبح من الضروري أن تتحرّك هذه القدرات الكامنة لديهم بضروب من النصيحة والتوجيه والتدريب والتمرين، لاستدراك ما فاتهم من كمالات. ولا يتم هذا إلا بالنظر والإمعان في كلام المبدعين من الكتاب والمترسّلين والشعراء والخطباء، وبالعمل على انتهاج مناهجهم والتأسّي بهم في هذه المجالات.

ولعل هذا الأمر هو الذي حدا بشيخنا إلى العناية بفن لم يكن

مقرراً للدراسة في عصره. وأمام تأكّد طلبه، واحتياج أهل العلم والأدب إليه، وضع رسالة فيه، كانت حاملة الطلاب علىٰ الانتباه لأصول الإنشاء والخطابة في فن الأدب، ودافعة بالواقفين عليها والمحيطين بضوابطها والمتأثّرين بنماذجها إلى محاولة الإسهام في مجالي الإنشاء والخطابة.

صدر عنه كتاب **أصول الإنشاء والخطابة** سنة ١٣٣٩/ ١٩٢٠ - ١٩٢١.

وكان هدفه من تأليفه أن يبلغ بالمتعلّم إلى الإفصاح عن مراده، كتابة أو قولاً، من أقرب طريق، وإلى سلوك سبيل الإفهام بأحسن ما يستطاع من التعبير[١]. ولتحقيق هذه الغاية من رسالته تراه يسلك بالشادين، بعلم الأدب الآخذين بأسبابه، مسلكاً يفصّل لهم فيه القول في الإنشاء والخطابة.

فالإنشاء، كما عرّفها في كتابه هذا: علم تعرف به كيفية أداء المعاني التي تحضر بالبال أو تلقى إليه، على وجه تتمكن به من نفوس المخاطبين، من حيث حُسن ربط أجزاء الكلام، واشتماله على ما يستجاد من الألفاظ، ويَحسن من الأساليب مع بلاغته[٢].

وفي هذا الحد إيماء إلى طرق التأليف الجيّدة، وإلى أثرها في السامعين والمخاطبين، وإلى المميّزات التي لا بدّ من اتصاف أجزاء الكلام بها، لتنال حظاً من الإبداع والإمتاع، وتكتسب القدرة على الاجتذاب والتأثير.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **أصول الإنشاء والخطابة**: ٤.
(٢) محمد الطاهر ابن عاشور: **أصول الإنشاء والخطابة**: ٤.

وقد ذكر بعد هذا أنواع الإنشاء، كما تعرّض إلى ما ينبغي أن يتحقّق في الألفاظ والمعاني من صفات شريفة وسمات بديعة آسرة.

وعند التفاته في هذه الرسالة إلى القسم الثاني منها وهو فن الخطابة الذي عدّه من جملة أنواع الإنشاء، كالمراسلة والمحادثة والمقالات ونحوها[1]، يقول: إن هذا الفن يختص بمجموعة من الضوابط والشروط، إذا التزم بها الخطيب ورعاها استطاع أن يُقنع بكلامه أصنافَ السامعين بصحّة الغرض الذي يقصده. ويدعو لفعله أو الانفعال به[2].

وبعد تعريفه للخطابة القائمة على الإقناع، والشعر القائم على التخييل والمحاكاة، يذكر شروط الخطيب، وأوصاف الخطبة، وينوّه بالدور الكبير الذي يستطيع المهرة والحذاق من أصحاب هذا الفن الاضطلاع به. فهي ـ كما صوّر لنا ذلك ـ ركن عظيم من آداب الاجتماع البشري، بها يحصل تهذيب الجمهور من حملهم على ما فيه صلاحهم، وتسكين جأشهم عند الروع، وبث حماسهم عند اللقاء[3].

ولم يهمل المؤلف الجانب التطبيقي إثر تفصيله للجانب النظري واعتنائه به. فهو يذكر الأمثلة الكثيرة المميّزة من قرآن وحديث، ونثر وشعر، كما يدعو إلى ممارسة تمارين تُشَدّ بها المعارف، وتنضج بها القدرات والملكات.

وكانت رسالته هذه التي طلع بها على طلاب الزيتونة فتحاً مبيناً، وبياناً لطريقته ومنهجه في الأخذ بطرائق النحاة والبلغاء وأئمة الأدب المترسّلين. فهو يعتمد في ذلك على مقالات ابن جني

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. أصول الإنشاء والخطابة: ١٢.

(٢) المرجع السابق: ٤٥. (٣) المرجع السابق: ٤٧.

والجرجاني والأصمعي وابن الأثير وأضرابهم، وعلى أثر ذلك يمضي في تحليل الشواهد ونقد ما يتعرّض له من نثر وشعر، كاشفاً عن آرائه النقدية وذوقه الفنّي في كل ما يتقدّم به من تعاليق وملاحظات.

٢ ـ موجز البلاغة

ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٣٢ أي بعد صدور سابقه بعشر سنين. ولعله كان من مؤلِّفه تطبيقاً لمنهجه النقدي للعلوم عندما تناول فن البلاغة وما كتب فيه من مصنفات تُدرّس للطلاب بالجامع الأعظم. فالطلاب بالزيتونة كانوا قبل تأليفه ونشره يعكفون في السنة الثالثة للمرحلة الأولى من التعليم على **السمرقندية**. وهي رسالة **الاستعارات** لأبي الليث السمرقندي، وتُعتبر زبدة مستخلصة من تحقيقات **المطول** و**المفتاح** يتغذون بها، ثم يتناولون **مختصر التفتازاني (السعد على المفتاح)** وبعض الشروح الأخرى. وفي ابتدائهم شوط، وفي انتقالهم طفرة. وتلك هي الحال التي مررنا بها وعشناها بين عرصات معهدنا.

وربما تعلّقت الهمة لدى كبار الطلاب بالرجوع في هذا الفن إلى ما يحسبونه أجدى وأقرب، وأكثرَ اتصالاً بفنون اللغة والأدب الأخرى. فكنا نطلب بعض هذه المباحث في وجوه الإعجاز عند المفسرين، وفي كتب الشعر والنثر، وفي محاضرات الأدباء عند المتقدّمين. وقد ظفرنا بجملة من قواعد هذا العلم وما يتصل بها من مدارك وأذواق مفرقة ومنثورة بين العديد من الكتب، مثل **مجاز القرآن** لأبي عبيدة معمر بن المثنى، و**معاني القرآن** للفراء، و**نظم القرآن** للجاحظ، و**البيان والتبيين** له. وربما بعدت بنا النجعة فانتقلنا إلى **كتاب سيبويه** نطلب ذلك عنده أو إلى مسائل البلاغة عند الزمخشري في **الكشاف**.

وفي التأريخ لهذا العلم يذكر الشيخ ابن عاشور أن علم البلاغة لم يخصّ بالتأليف إلا في أواخر القرن الثالث الهجري بوضع ابن المعتز لكتاب **البديع**، ثم جاء الجرجاني بمؤلفيه **دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة**، وقفاهما السكاكي، فصنع كتاب **مفتاح العلوم** في علوم العربية وأودع القسم الثالث منه بحث الفنون الثلاثة: المعاني والبيان والبديع(1).

ونبّه الشيخ ابن عاشور إلى أهمية هذا العلم عند تعريفه له بقوله: «هو العلم بالقواعد التي بها يعرف أداء جميع المراد بكلام ذي أساليب خاصة واضحة مع ما يعين على قبوله. وذلك بتوفيته خواص التراكيب حقها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها، وإيداع المحسنات بلا تكلّف، مع فصاحة الكلام والحذر من العيوب العارضة كالتنافر والغرابة ومخالفة أحكام الإعراب»(2).

وقد حمله هذا كله على وضع كتابه **موجز البلاغة**، مريداً بذلك تقوية العلوم اللغوية والأدبية لدى الطلاب، وتقديم ما ينفعهم من المسائل، ممهِّداً بصنيعه هذا إلى دراسة الكتب الواسعة في هذه المادة. ولقد عَنَى هذا بقوله: فرأيت أن أضع لهم مختصراً وجيزاً يلمّ بمهمات علم البلاغة، ليكون لهم كالمقدمة لمزاولة دروس **مختصر التفتازاني**. وضعت هذا المختصر وضع من يقصد إلى تثقيف طلبة هذا العلم بالمسائل النافعة المجرّدة عن المباحث الطفيفة في شؤون البلاغة الثلاثة من المعاني والبيان والبديع(3).

---

(1) محمد الطاهر ابن عاشور. **موجز البلاغة**: ٦.

(2) المرجع السابق: ٥ ـ ٧.

(3) محمد الطاهر ابن عاشور: **موجز البلاغة**: ٣.

وله إلى جانب هذين الكتابين المَدرسِيَّيْن أمالي وتعاليق على ما اشتغل به من المصنفات وأمهات الكتب التي كان يدرّسها في مادة البلاغة لطلابه. وتلك سُنة معروفة ومألوفة لدى كبار العلماء والشيوخ، كانوا يلتزمونها، ويتولون عن طريقها تقديم ما يعنّ لهم من بيانات إضافية يقيّدونها مرة، ويملونها أخرى تعميقاً للمعرفة، ومناقشة لكلام الشراح والمحقّقين، وتقريراً لبعض الحقائق الواردة فيها، وتعقيباً أو استدراكاً على ما حفلت به المصنفات موضع البحث والدرس من مسائل وفرائد. وهكذا كان إعداد المدرّسين لما يتولّون إقراءه من الكتب العالية المقرّرة في البرنامج. وفي هذا بالخصوص كان يتمثل عطاؤهم الفكري وجهدهم العلمي. وقد رأينا ممّن احتفى في تدريسه بهذا المنهج، وجرى على هذه الطريقة في تأليفه ثلّةً من العلماء والأئمة ذاع صيتهم، وانتشرت آثارهم، وتخرّج على أيديهم الفحول، وعرفوا بين الخاص والعام بجلالة القدر وارتفاع الذكر.

* * *

٣ ـ الأمالي على دلائل الإعجاز للجرجاني

أعتقد أن الإمام الأكبر كان متعلّقاً **بدلائل الإعجاز**، خالطه وتدبّر معانيه ومسائله، وحضر عدداً من الدروس فيه على شيخه في مادة البلاغة شيخ الإسلام العلامة النحرير محمد بن يوسف[١]. تولى إقراءه بعد ذلك. وكان هذا الكتاب بدون شك أحد المؤلَّفين الجليلين المؤسِّسين لعلم البلاغة. وإذا كان **أسرار البلاغة** للجرجاني قد عني صاحبه فيه إلى حدٍّ بعيد بعلم البيان، فإن كتاب

(١) محمد النيفر وعلي النيفر. **عنوان الأريب**: ٢/٨٩٨، ٣١٧.

دلائل الإعجاز كان قائماً على دراسة مسائل علم المعاني، وباحثاً أساساً في وجوه النظم وطرق الإعجاز.

قال عبد القاهر الجرجاني: «وإذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التعلّق التي هي محصول النظم، موجودةً على حقائقها وعلى الصحّة، وكما ينبغي، في منثور الكلام ومنظومه، ورأيناهم قد استعملوها وتصرّفوا فيها وكمُلوا بمعرفتها، وكانت حقائق لا تتبدل ولا يختلف بها الحال... فما هذا الذي تجدّد بالقرآن من عظيم المزيّة، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف، حتى أعجز الخلق قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القُوى والقُدَر، وقيّد الخواطر والفكر، حتى خرست الشقاشق وعدم نطق الناطق!»[1].

وهذه الحقيقة الإيمانية والعلمية التي تلمّسنا آثارها في طرق التحدّي بالقرآن، والتي احتاجت من العلماء إلى البحث العميق والدرس الدقيق لفن النظم وللتصرفات القولية عند أئمة البلاغة والنقد، ما كانت لتتمثل في أذهاننا تمثلاً كاملاً، أو تلفت مداركنا إلى عجائبها وروائعها لفتاً دائماً إلا بطويل المدارسة وعظيم المثافنة. قال الجرجاني: «فإن كان ذلك يلزمنا، فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمل لما أودعناه. فإن علم أنه الطريق إلى البيان، والكشف عن الحجة والبرهان، تبع الحق وأخذ به، وإن رأى له طريقاً غيره أومأ لنا إليه ودلّنا عليه.

إنّي أقول مقالاً لست أخفيه ... ولستُ أرهب خصماً إن بدا فيه
ما من سبيل إلى إثبات معجزة ... في النظم إلا بما أصبحتُ أُبديه»[1]

وإن مثل هذا اليقين الذي ملأ ما بين جوانح صاحب **الدلائل** لهو

---

(١) **دلائل الإعجاز**: ٩.

الذي دفعه إلى المفاخرة بكتابه والاعتزاز به، وحَمَله على الدعوة إليه والنظر فيه، والتأمل في مبانيه ومعانيه، والانتفاع بخير ما تضمّنه من أحكام وقوانين، ظلّت من القرن الخامس مستودع الأسرار وملفت الأنظار. فلا بدع إذا أقبل عليه الدارسون والحذاق من أئمة الفن يفسرون قضاياه، ويضبطون قواعده، ويجعلونه بإسهامهم في تفصيل أغراضه الأساسَ للإحاطة بأساليب البيان، والمسلك الفريد لإدراك صور التفنّن.

وقد جاء في بداية الكتاب ما يعنون به لمحاسنه ويدل على أهميته: «وقد وصلت بأخَرة إلى كلام مَن أصغَى إليه، وتدبّره تدبّر ذي دين وفتوة، دعاه إلى النظر في الكتاب الذي وضعناه، وبعثه على طلب ما دونّاه. والله تعالى الموفّق للصواب، والملهم لما يؤدّي إلى الرشاد».

فلا بدع بعد ذلك أن يبذل أهل اللغة والبيان كل طاقة لاكتشاف أسراره والاهتداء به، وأن لا يكتفوا في هذا الباب بما يجدونه من ذلك. فالإمام الأكبر اقتناعاً ببدائع سلكه، وعجائب نظمه، حمله حبُّ الإفادة لطلابه، والكشف لهم عن لمحاته وجميل صوره، على الانخراط فيمن عني به قديماً وحديثاً، وعلى إملاء تفاصيل من القول فيه في أسلوب علمي أدبي أخاذ، يجمع لهم بين الانتفاع والتمتّع بما تضمّنه وورد فيه مما لا يقدر عامة الناس على النفاذ إليه.

* * *

٤ ـ التعليق على المطول بحاشية السيالكوتي

سبقت الإشارة إلى تنويه الشيخ ابن عاشور بكتاب سراج الدين يوسف بن محمد بن علي الخوارزمي السكاكي **مفتاح العلوم**. وعلمنا أنه وضعه في علم العربية، وأودع القسم الثالث منه المقصود من مسائل البلاغة، دوّنها على طريقة علمية صالحة للتدريس والضبط.

فأصبح عمدةَ الطالبين لهذا العلم[1]. ولا يخفى أن المعاهد العلمية، وخاصة منها الدينية، كانت تحرص كل الحرص على تلقين طلابها فنون العلم المختلفة لا سيما العربية والبلاغية. وهكذا كان من الطبيعي إقبالُ العلماء والطلاب في كل معهد متخصص على أمهات المصنفات في هذين المجالين، وصرف بالغ الاهتمام إلى متن **تلخيص المفتاح** للقُزويني، وشرحيه **المطول** و**المختصر**.

وقد كان ممّن احتفى **بالمطوّل** و**مختصره** قبيل عصر المؤلف وفي عصره تدريساً وتحقيقاً الأديب الشاعر الشيخ محمود قابادو. تولى بجامع الزيتونة تدريس هذين الكتابين لسعد الدين التفتازاني[2]، كما قام العلامة الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الجد بتدريس **المطول**، وكتابة تعاليق عليه لم تتم، أسماها **الغيث الإفريقي: تقاييد على حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على المطوّل**[3]. وهذان التأليفان قد بلغ فيهما المؤلف ذروة الجودة. وكأنه جعل من المطوّل أصلاً ثم وضع مختصره. فهو أغزر مادة بما جَمَع من مسائل، وعرَض من شواهد، كما أنه أشملُ وأكثرُ صوراً وتفريعاً. وهذان الشرحان أوفى ما وضع على **التلخيص**، وأكثرها تداولاً لما تميّزا به، كما قال حاجي خليفة، من حُسن السبك ولطف التعبير. فإنهما تحرير نحرير أي نحرير.

وكان من عناية العلماء من لغويين وبلغاء **بالمطوّل** عكوفهم عليه تذييلاً وتعليقاً بما كتبوه من حواش اشتهرت وراجت في المشرق والمغرب بكل معاهد العلم، وبين الشيوخ وكبار الطلاب مثل:

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور: **موجز البلاغة**: ٦.

(٢) د. عمر بن سالم. محمد قابادو. **الكراس**: ١/ ١٩٩٠م دائرة المعارف التونسية.

(٣) محمد محفوظ. **تراجم المؤلفين التونسيين**: ٣/ ٣٠٣؛ محمد النيفر وعلي النيفر. **عنوان الأريب**: ٢/ ٨٩٨، ٣١٧.

حواشي السيد الشريف الجرجاني، و**الفناري**، و**ملا خسرو**، و**السمرقندي**، و**الشيرازي** ونحوهم. ولكن أهم الحواشي وأكثرها تداولاً هي **حاشية** العلامة النظار المنقطع النظير **عبد الحكيم السيالكوتي**. فقد كانت مادةً أساسية، مع **المطوّل شرح كتاب التلخيص**، في المرتبة العليا بالمعاهد. ولا بدع إذن إذا وجدنا الإمام الأكبر يجاري الشيخ الجدّ. ولا يكتفي بما تركه من تعاليق، فسجل هو أيضاً ما عنّ له من ملاحظات، وانقدح في فكره من آراء أيام تدريسه لهذا الكتاب، وأثناء مراجعاته له. فترك لنا رحمه الله **تعاليقه على المطول وحاشية السيالكوتي عليه**. فما كانت لتغني التعاليق الأولى لجده عن تعاليقه شيئاً. فإن الأنظار تتفاوت، والأحوال تتباين، والأفكار والآراء تختلف وتتباعد. ولكنها مدعاة للتنافس، ونتيجة للتأمل والدرس، وثراء للبحث والنظر.

* * *

ومن المقالات التي يمكن إدراجها في هذا الباب مقالةٌ تَبحث أساليب العرب في بعض مقاماتها، وما تجري عليه مخاطباتهم فيها، وأخرى كوّة ينظر منها إلى أوصاف الكلام أو النظم نظرة عميقة نقدية كطريقة توجيه الخطاب إلى المرأة في شعر العرب.

وفي الأسلوب مقالان:

١ ـ طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة

هذه المقالة لا تجري على المنهج الذي اعتدناه عند الإمام الأكبر إلا قليلاً. فهو لا يوغل فيها إيغاله في تتبع المفردات والتراكيب اعتماداً على القوانين التي ضبطها علماء اللغة العربية،

وتوصلاً إلى تفصيل الكلام في التصرّفات القولية، وتمكناً من التحقق من مدلولاتها في اللسان العربي. ولكنّه يتّجه بنا اتجاهاً جديداً فيعود بنا من الطريقة التطبيقية إلى الطريقة الاستنتاجية، ويسلك بنا سبيل المبرد، ومن كان من الأقحاح في زمنه، متحولاً بذلك عن منهج ابن الأنباري وابن الشجري وأمثالهما.

فهو بوقوفه على كلام العرب نثره ونظمه، خطبه ورسائله، ودرسه لعيون الشعر ودواوين العرب وجمهرات نظمها، لاحظ في هذا التراث الواسع البديع ما شدّ انتباهه إلى بعض الاستعمالات التي لزمها القدامى وتعودوا عليها. وعجب من خلو كتب اللغة والأدب، لكثرة استعمالها، من الوقوف عندها لدراسة خصائصها، وبحث ما تتميّز به من أساليب في كتب البلاغة والنقد. وذهب يقرّر أن لشعراء العرب في كلامهم سُنناً لا يكادون يحيدون عنها، يتبع فيها المتأخِّر خطى المتقدِّم، بحيث يعدّ الإخلال بها حَيَدَة عن الطريقة المألوفة. وقبل أن يضبط بعض هذه السنن ويمثل لها بالشواهد الثابتة المعروفة، يذكر سمات عامة للشعر عند العرب. منها:

١ ـ افتتاحهم لكثير من أغراضهم في الشعر بالنسيب، وينبّه إلى موضع ذلك من معلّقات زهير والنابغة والأعشى ولبيد وعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة، ويتقدّم الغزل أو النسيب قصائد المَدْح، كما في قصيدة علقمة يمدح الحارث الغساني:

طحا بك قلب في الحسان طروب   بُعَيد الشباب عصرَ حان مشيب

وقصيدة كعب بن زهير:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول   متيّم إثرها لم يُفدَ مكبول

وقصيدة القطامي:

إنّا محيّوك فاسلم أيها الطلل وإن بَليتَ، وإن طالت بك الطول

وليس هذا الأمر بدعاً من القول، فقد سجّل هذه الظاهرة وأقرّها المتنبّي في قوله:

إذا كان مدح فالنسيب المقدم أكلّ فصيح، قال شعراً، متيَّم

٢ ـ ومنها خطاب المثنى بنحو يا صاحبيّ، خليليّ، يا فَتَيَان. ومن أقدم ما ورد من ذلك قول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وقول السليك بن السلكة السعدي:

يا صاحبيّ ألا لَا حيَّ بالوادي إلا عبيد وآم بين أذواد

وقول الآخر:

فإن تسألاني عن هواي فإنّني مقيم بأقصى القير يا فتيان

وهنا بعد تعليل البيت الأخير بأن من عادة المسافر أن يستصحب مرافقين، يتقدم بملاحظة عامة يبيّن فيها استخلاصه ممّا وقع عليه نظره في مطالعات الأدب العربي أنه وجد شعراءهم كثيراً ما يوجهون الكلام إلى المرأة بطريق الخطاب أو بالاسم أو الضمير أو يحكون عن المرأة، مع أن المقام أن تكون المرأة معيّنة مقصودة بذلك أو مقصوداً إبلاغ الكلام إليها. فربّما طلبوا من المرأة أن تسأل عن خبر وأن تتعرّف حادثاً. وأكثر ما لاح لي ذلك في السؤال المفروض، لأن الأصل فيه أن يبنى على فرض سؤال، فيكون مبنياً على التذكير كقوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌ﴾[1]، أو:

---

(١) المعارج: ١.

﴿ٱلسَّآئِلِينَ﴾[1]. فلما لاح لي ذلك وتتبعته تبين لي أنَّ توجيه السؤال إلى المرأة بُني على ملاحظة الغرض الذي من شأن المرأة أن تسأل عنه، ثم انتقلتُ إلى البحث عن كل مقام فيه ملاحظة الأغراض التي من شأن المرأة أن يكون لها الحظ الأوفر فيها من الاعتبار أي من الشؤون التي يغلب على النساء الاهتمام بها أكثرَ من اهتمام الرجال. فكل ذلك مما يقيمون كلامهم فيه على منوال التأنيث.

وهكذا ضبط صاحب المقالة صور توجيه الخطاب إلى المرأة وطرقه في الشعر عند العرب. ولكنه لا يفتأ أن يقول إثر هذا: ثم وجدت توجيه الخطاب إلى المرأة في مواضع أخرى غير طلب السؤال عن خبر، فاتسع لي باب طرقته. فإذا وراءه كُوَى، تطل منها أفنانٌ لا يعتريها ذبول ولا ذوى.

ويحاول الإمام ضبط هذه الأغراض أو تقريبها، فيستجلي بذهنه ما مرّ به في بحوثه ودراساته، ونظره ومطالعاته. فإذا هي لا تعدو خمسة أغراض سبرها سبراً.

ونحن قبل أن نتعرّض لهذه الأغراض من طرق توجيه الخطاب إلى المرأة، لا بد لنا من الرجوع إلى أشعار العرب وأقوالها مؤتسين في ذلك بعمله الدقيق في هذه المقالة، إذ جعل الشواهد مرجعَ استنتاجه وطريق وصوله إلى تقريراته في هذا الشأن:

الغرض الأول: أنه كان من عادة النساء العربيات العناية بالأخبار والحوادث، يعمرن بالحديث عنها آناء اجتماعهن في الأسمار. فمن أجل ذلك يتناقلنها وتُشيعها المرأة والأخرى، وينبسطن بالحديث عنها إلى رجال بيوتهن في أسمارهم. ومن ذلك

---

(١) البقرة: ١٧٧؛ يوسف: ٧؛ فصلت: ١٠.

حديث أم زرع الوارد بكتب السنة. فإذا قصد الشاعر إلى إبراز ذلك وجّه الخطاب إلى ضمير الأنثى، أو حدّث عنها بطريق الغيبة. وهذا ليس من التجريد أو انتزاع ذات من ذات أخرى، ولا هو من قبيل توجيه الخطاب إلى غير معيّن، وهو كثير في القرآن.

ولكن في الغرض الذي نحن بصدده ينبغي أن يلحق بالأساليب المتّبعة في الاستعمال. ولا يحقّ أن يعدّ في مبحث وجوه تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر من مباحث علم المعاني. والنقاد لم يبحثوا عن نظيره وهو خطاب المثنّى في نحو (قفا نبك)، كما قصدوا عدم التعرض لنظيره مع شهرته بين أهل الأدب. واستثنى في هذا المقام صوراً لا تدخل في غرضنا المحدود هذا، ممثلاً لها بكلام الأعشى ولبيد، وعبيد بن الأبرص وذهلول بن كعب العنبري.

الغرض الثاني: أن المرأة شديدة الإعجاب ببطولة الرجل لقصور قدرتها عما يستطيعه الرجال، ولأنّها ترى في بطولة الزوج والقرابة ما يُطَمئن بالها ويعيذها من كل شر. قال النابغة:

حذاراً على أن لا تنال مقادتي ... ولا نسوتي حتّى يَمُتن حرائرا

فإذا كان الرجل جباناً نفرت منه لتعيير النساء إياها به، وهذا كالذي يومئ إليه عمرو بن كلثوم في بيته:

يقتن جيادنا ويقُلن لستم ... بعولتَنا إذا لم تمنعونا

ومما يلحق بهذا قول عنترة:

إن تغدفي دوني القناع فإنّني ... طب بأخذ الفارس المتلثّم

وقول أنيف بن زبان الطائي:

فلما التقينا بيّن السيفُ بيننا ... لسائلة عنّي، خفيَّ سؤالها

وقول لبيد:

أو لم تكن تدري نوار بأنّني وصّال عقد حبائل، جذّامُها
ترّاك أمكنة إذا لم أرضها أو يعتلق بعض النفوس حمامها

ومن هذا أيضاً مواجهة المرأة بأن تسأل عن كرمه، كما في قول مضرس العبدي:

فلا تسأليني واسألي عن خليقتي إذا ردَّ عافي القِدرِ من يستعيرها

الغرض الثالث: رغبتهم في إظهار ثباتهم يوم اللقاء أو محامدهم بين أهليهم وقبائلهم كقول الآخر:

وترانا يوم الكريهة أحرا راً، وفي السلم للغواني عبيدا

ويتغيّر هذا الغرض بتغيّر الأحوال. فمن ذلك أن تلوم المرأة زوجها على السخاء إبقاء على ماله. وقد جاء من هذا قول ضمرة بن ضمرة النهشلي:

بكَرتْ تلومك بعد وهن في الندى بَسْلٌ عليك ملامتي وعتابي

وقال تأبّط شراً:

بل من لعاذلة خذّالة أشب حرّق باللوم جلدي أي تحراق
تقول أهلكت مالاً، لو قنعت به من ثوب صدق، ومن بزٍّ وإعلاق

وقال النمر بن تولب في حالة أخرى:

لا تجزعي إن منفس أهلكته فإذا هلكت فعند ذلك فاجزعي

وقال كثير يمدح عبد الملك بن مروان:

إذا ما أراد الغزو لم تثن همه حَصان عليها نظم دُر يزينها
نهته، فلما لم تر النهيَ عاقهُ بكت، فبكى ممّا شجاها قطينها

وقال سُلمى بن ربيعة:

زعمت تماضر أنّني إن ما أمت يسدُد بُنَيُّوها الأصاغرُ خلّتي
تربت يداك، وهل رأيت لقومه مثلي على يسري، وحين تعلّتي

الغرض الرابع: بناء الشعر على خطاب المرأة في الشؤون التي يليها النساء. فيكون ذلك الخطاب إخراجاً للكلام على الغربا. وأنشد على هذا قول مرّة بن عكان السعدي:

يا ربة البيت قومي غير صاغرة ضمّي إليك رحالَ الحيِّ والغربا

وقول الآخر (وهو من شواهد **المفتاح**):

أتت تشتكي منّي مزاولة القرى وقد رأت الأضياف ينحون منزلي
فقلت لها لمّا سمعت كلامها هم الضيف جِدِّي في قراهم وعجّلي

والغرض الخامس: الذي ختم به ذكر الوجوه السابقة في أسلوب العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة هو تذكر الخليلة عند الوقوع في مأزق من تذكر النعيم عند حلول البؤس، إذ الشيء يذكر بضدّه، أو في حالة المسرّة والانبساط. ومثّل الإمام الأكبر لهذا الغرض بشواهد أربعة:

الأول: وهو أقدم ما فيه، قول عنترة:

ولقد ذكرتك والرماح نواهل منّي وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنّها لمعت كبارق ثغرك المتبسّم

الثاني: قول أبي عطاء السندي:

ذكرتك والخطّيّ يذكر بيننا وقد نهلت منّا المثقّفةُ السمرُ

والثالث: قول ابن رشيق في قتال البحر:

ولقد ذكرتك في السفينة، والردى   متوقّع بتلاطم الأمواج
وعلى السواحل للأعادي غارة   وأنا وذكرك في ألذّ تناج

والرابع: قول ابن زيدون في التذكّر عند ساعات السرور. وهو من أجود ما قيل في الذكر:

إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا   والأفق طلق ووجه الأرض قد راقا

وهكذا جاء تصرّفه في عرض الأساليب والأغراض في توجيه الخطاب جمعاً واستنتاجاً، اعتماداً على روايته الواسعة للشعر، ومعرفته بالطرق فيه، غير مقتصر في شواهده على الجاهلي وشعراء الحماسة والمفضليات، بل متناولاً من ذلك ما جادت به قرائح المُوَلَّدين من نقاد وشعراء في بلاد المغرب والأندلس(١).

* * *

٢ ـ الجزالة

أدرجت المجلة الزيتونية هذه المقالة في باب اللغويات في الأدب. وعذرها في ذلك أن الشيخ صاحب المقالة بدأ بتتبع هذه الكلمة والبحث عن مدلولها فيما رجع إليه من كلام أئمة النقد وصناعة الإنشاء والشعر. ثم ختم جولته في مراجعاته بقوله: فلم أر منهم من أفصح عن مقومات هذه الصفة وشرائط حصولها، وأنا أبذل مبلغ جهد الفكر في الكشف عن مفاد هذا الوصف، وأقدم ما هو منه وصف للفظ ثم أتبعه بما هو وصف للمعنى. وفي هذا الكلام إشارة إلى أن الآراء لم تتفق على وصفيتها للفظ أم للمعنى أم لهما معاً.

---

(١) م. ز: ٤/٩، ٢٠٧ ـ ٢١٣.

والحق أن الوصف بها ورد للفظ كما ورد للمعنى. فقد ذكر ابن منظور في **اللسان** أنها من محاسن اللفظ فقال: الكلام الجزل القوي الشديد، واللفظ الجزل خلاف الركيك.

وجعلها المرزوقي من صفات المعاني فقال في مقدمة **شرحه لديوان الحماسة**: فطلبوا المعاني العجيبة من خواص أماكنها وانتزعوها جزلة عذبة. وبمعنى الغلظ والقوة جاءت في الحديث: «اجمعوا لي حطباً جزلاً»، كما وصفوا بها الرأي فقالوا: أجزل الرأي أي جيِّدُه. ونعتوا بها الذات كما جاء في الحديث: «قامت امرأة منهن جزلة» أي تامة الخلْق.

واعتباراً لهذه الاستعمالات قال الإمام: إن الجزالة وصف للفظ مأخوذة من صفات الناس، إذ الجزالة في الإنسان هي جودة رأيه وكمال عقله وإتقان فهمه. فبها يكون الإنسان جزلاً أي كامل الإنسانية. وقريب من هذا ما شرطه الفقهاء في القاضي أن يكون ذا جزالة رأي.

ثم خلص من هذا إلى استعراض آراء النقاد والشعراء في ذلك، فاستشهد بكلام ابن رشيق وعبد القاهر وابن شرف وابن هاني الأندلسي وابن الأثير والعكبري. فابن رشيق أورد في **العمدة** ذكر الجزالة وعطفها على الفخامة. قال: منهم قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنّع كقول بشار:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية ... هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دما[1]

وأوردها ثانية توءماً للرشاقة. فقال: وشبه قوم أبا نواس بالنابغة لِما اجتمع له من الجزالة مع الرشاقة[2].

---

(١) ابن رشيق. **العمدة**: ٨٠ ط أمين بمصر.

(٢) ابن رشيق. **العمدة**: ٨٢ ط أمين بمصر.

ووصف عبد القاهر الجرجاني الجزالة فقال: من البراعة والجزالة وشبههما ما ينبئ عن شرف النظم. وقال عن النظم: أن تقتفي في نظم الكلِمِ آثارَ المعاني وترتّبَها على حسب ترتّب المعاني في النفس[(١)].

وفي رسالة **الانتقاد** لابن شرف القيرواني عند وصفه شعر لبيد: أنه ينطق بلسان الجزالة عن جنان الأصالة، فلا تسمع إلا كلاماً فصيحاً، ومعنى مبيناً صريحاً[(٢)].

وقال ابن هاني الأندلسي واصفاً المباني أو الألفاظ بالجزالة: إلا أنه إذا ظهرت معانيه في جزالة مبانيه رمى عن منجنيق يؤثر في النيق[(٣)].

ووازن ابن الأثير في المقالة الأولى من **المثل السائر** عند حديثه عن الصناعة اللفظية قائلاً: جاءت لفظة واحدة في آية وفي بيت. أمّا التي في الآية فكلمة يؤذي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي ٱلنَّبِيَّ﴾. وأما التي في بيت، ففي قول المتنبي:

تلذ له المروءة وهي تؤذي ومن يعشق يلذّ له الغرام

جاءت كلمة يؤذي في القرآن جزلة متينة، وفي شعر أبي الطيب ركيكة ضعيفة حطّت من قدر البيت لضعف تركيبها بقدر ما كان موقعها حسناً في الآية[(٤)].

وفي **كليات** أبي البقاء العكبري نقرأ: الجزالة إذا أطلقت على اللفظ يراد به نقيض الرقّة.

وهكذا نجد في كلام ابن الأثير وكلام أبي البقاء اختلافاً بيّناً

---

(١) عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**: ١٤٩.

(٢) **رسائل البلغاء**. تحقيق محمد كرد علي: ٣٤٤.

(٣) **رسائل البلغاء**. تحقيق محمد كرد علي: ٢٥١.

(٤) **ابن الأثير**. ط بولاق: ٨٨.

حيث جعل الأول الجزالة في مقابل الركاكة، وجعلها الثاني مقابلة للرقّة، ويلخّص ابن عاشور هذه الاستعمالات بقوله:

قد رأيتهم يقابلون الجزالة مرّة بالرقّة، ومرّة بالركاكة، ومرّة بالضعف، ومرّة بالكراهة. فتحصّل لنا من معنى الجزالة أنها كون الألفاظ التي يأتي بها البليغ، الكاتب والشاعر، ألفاظاً متقاربة في استعمال الأدباء والبلغاء، سالمة من ركاكة المعنى، ومن أثر ضعف التفكير، ومن التكلّف، ومما هو مستكره في السمع عند النطق بالكلم أو الكلام. فهذه الجزالة صفة مدح. وأتبع هذا التعريف بنقد بعض النصوص والاستعمالات الموسومة بالركاكة، وجعل من هذا بيتاً للخوارزمي يخاطب بديع الزمان خطابَ مفاخرة. وذلك قوله:

وإذا قرضت الشعر في ميدانه　　لا شك أنك يا أخي تتشقق

وخالف الإمام بين الجزالة والرقّة ضارباً المثل لكل من اللونين، ومنبّهاً إلى أن لكل واحدة من هذين مقاماً يليق بها. فالجزالة تناسبها الشدة كالرثاء أو الحماسة، وتستعمل الرقة أو يلجأ إليها في النسيب والزهريات والملَح لما فيها من لين ولطافة.

ويختم كلامه عن الجزالة بالتنبيه إلى أنها من أوصاف المباني والمعاني جميعاً قائلاً: والجزالة من صفات الألفاظ باعتبار المعاني. ويظهر تصرّف البليغ في صناعتها بالخصوص في صوغه المعاني التي يصوغها في نفسه من مجاز واستعارة وتمثيل وتشبيه وكناية وأنواع البديع. وأما المعاني الوضعية فتأتي بطبع سياق الكلام، وتأتي في الألفاظ تبعاً للمعاني. وعلى هذا الاعتبار ينبني وصفهم المعنى بالجزالة[1].

* * *

(١) **المجلة الزيتونية**: ٦/٩، ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

الآثار الأدبية:

إنها لكثيرة وكثيرة جداً. تنبع من عناية الإمام الأكبر باللغة وعلوم العربية وعلوم البلاغة. ومن واسع حفظه للأشعار، ومن اهتمامه المستمر بتقييد الشوارد والفرائد مما يقف عليه في مطالعاته.
حاولنا حصر هذه الآثار فبدأنا بتقسيمها إلى أربع مجموعات:

الأولى: ما عُني به من القصائد المفردة. وهما قصيدتان: **شرحه** لمعلقة امرئ القيس الذي ما يزال مخطوطاً، وتحقيقه لقصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق[1].

الثانية: ١ ـ جمع وتكميل وشرح **لديوان سحيم** عبدِ بني الحسحاس. مخط.

٢ ـ قطع من ديوان الحماسة. مخط.

وإلى جانب هاتين المخطوطتين أخرجت له دور النشر كتابين هامَّين هما:

٣ ـ **ديوان النابغة**[2].

٤ ـ **ديوان بشار بن برد**[3].

الثالثة: قَصَرَهَا المؤلف على المتنبي. وهي خمسة كتب:

١ ـ **شرح القرشي لديوان المتنبي**. مخط. ليس للشيخ عمل فيه.

٢ ـ مراجعات في **معجز أحمد** لأبي العلاء المعريّ. مخط.

---

(١) ط العرب تونس ١٣٤٨ ـ ١٩٢٩.

(٢) جمعه وشرحه وتعليقه. الشركة التونسية للتوزيع. تونس/ والجزائر ١٩٧٦.

(٣) ٤ أجزاء. تحقيق الشيخ وتعليقه. نشر الشركة التونسية للتوزيع/ الشركة الوطنية الجزائرية للتوزيع. ١٩٧٦.

٣ ـ مراجعات في **اللامع العزيزي**. مثله. مخط.

٤ ـ تحقيق **الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصبهاني**[١].

٥ ـ تحقيق **سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن السراج**[٢].

الرابعة: مؤلفاته الأدبية والنقدية:

١ ـ **شرح المقدّمة الأدبية** التي وضعها المرزوقي بين يدي شرحه **لديوان الحماسة**[٣].

٢ ـ شرح وتعليق على **قلائد العقيان** للفتح ابن خاقان وعلى شرح ابن زكور له[٤].

واعتباراً لصعوبة الوقوف على المخطوطات من هذه الآثار، وهي بدون شك تحتاج إلى وقت وصبر وبحث، نكتفي في هذا المقام بالتعريف بما هو مطبوع منها.

* * *

ففي المجموعة الأولى:

جمع وتعليق على قصيدة الأعشى الأكبر:

وهو رسالة صغيرة تقع في نحو ٣١ صفحة مع ملحق تكميلي لها في ٧ صفحات.

---

(١) ط. الدار التونسية للنشر. (٢) ط. الدار التونسية للنشر ١٩٧٠.

(٣) ط. تونس ١٩٥٨، تونس/ وليبيا ١٩٧٨.

(٤) ط. الدار التونسية للنشر ١٩٨٩.

قصيدة الأعشى الأكبر
في مدح المحلّق

الأعشى أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل مِن بكر بن وائل. كان من فحول الشعراء، ويدعى بصناجة العرب لجودة شعره. فخّم أبو عمرو بن العلاء من شعره، وعظّم محلّه. فقال: شاعر مُجيد، كثير الأعاريض والافتنان. ونصح عبد الملك بن مروان مؤدب أولاده، وقال له: أدِّبْهم برواية شعر الأعشى فإنه ـ قاتله الله ـ ما كان أعذب بحرَهُ وأصلَبَ صَخْرَه[١].

مدح الأعشى المحلّق عبد العزى بن حنتم الكلابي بقصيدة بديعة على روي القاف. نوّه الأدباء بشأنها في الفصاحة والبلاغة. حامت ميامن طيرها ببيت المحلّق ذاك الفقير المعدم المئنات فكانت سبباً في نباهة ذكره بعد خمول، وفي إيراق غصن مجادته بعد ذبول، وخطب أمجادُ العرب بناته الثمان بعد أن نسجت عليهم عناكب النسيان[٢].

وبهذه القصيدة أبيات أشتات من شواهد العربية، ومقطّعات النوادر الأدبية. قال الإمام الأكبر: كنت منذ زمان عُنيت بجمعها من

---

(١) انظر بعد تحقيق نسبة الكتاب للبغدادي. **الخزانة**: ١/ ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **قصيدة الأعشى**: ٣.

متفرّق كتب اللغة والعربية والأدب: فمن **الصحاح والقاموس والتاج** إلى **الخزانة** و**قواعد المطارحة وشواهد المغني وثمار القلوب**، ومن كتب العربية هذه إلى كتب التفسير **كالبيضاوي بحاشية الشهاب**، و**الكشاف** وشواهده، إلى كتب الأدب **كالأغاني** و**العمدة**، و**الكامل**، و**البيان**، و**جمهرة أشعار العرب**، و**شرح البردة** لابن عاشور الجدّ، و**شرح عياض** لحديث أم زرع، و**مروج الذهب**، و**أمالي الشريف المرتضى**.

وإنما أغفل من مصادر قصيدة الأعشى رواية ثعلب **لديوان الأعشى** الموجودة بالأسكوريال، و**ديوان الأعشى** لحاير، وشرح **ديوان الأعشى** لمحمد بن حبيب، وشرح **ديوان الأعشَى الأكبر** لمحمد محمد حسين لتعذر وقوفه عليها. وإن كان الديوان قد طبع[١] لكن بعد فراغ مؤلفنا من جمعه وتحقيقه لقصيدة الأعشى في المحلّق.

وشيخنا الجليل، في سعيه الحميد هذا، يصف عمله في قصيدة المحلّق ومراحل جمعه وترتيبه لأبياتها، منبّهاً على الغاية الشريفة التي كان يرمي إليها من وراء هذا الجهد: «وقد كنت منذ زمان عنيت بجمعها من متفرّق كتب العربية والأدب، حتّى أوشكت أن أظفر بكمالها أو ظفرت، لأني رأيت في **خزانة الأدب** للبغدادي أبياتاً تسعة منها. ثم قال: وبقي بعد هذا أكثر من ثلاثين بيتاً... فلما بلغ ما جمعته منها واحداً وأربعين بيتاً، وغلب على ظنّي أني قد استقصيتها رأيت إثباتها ونشرها والتعليق عليها خدمة للأدب العربي الذي هو مفخر لساننا، وزهرة روضنا من البلاغة وثمر بستاننا. ورتبت ما

---

(١) حققه د. نصر الحتي. نشر دار صادر، ونشرته دار الكتاب العربي في سلسلة «شعراؤنا».

جمعته من الأبيات على حسب انتساب معانيه، مع التنبيه على مواضيع مُتفَرِّقِها لأكفي المؤونة لمعانيه».

واليوم، وقد نشر الديوان، رجعنا إلى طبعة دار الكتاب العربي مقارنين بين نصّ القصيدة بها وهو ٦٢ بيتاً مع النص الذي جمعه وحققه الشيخ ابن عاشور وهو مع ملحقه ٤٦ بيتاً. وطبيعي أن تكون الأبيات مختلفة الترتيب بينهما، فوضعنا جدولاً للتعريف بهذا والمقارنة. واكتفينا هنا بأبيات **الخزانة** مثالاً على ذلك. فأحببنا أن نقف بالخصوص على الأبيات التي كانت منطلق بحث الشيخ عن هذه القصيدة، ورجعنا إلى **الخزانة** للبغدادي لاعتداده بها، ومحاولته تكميل ما جاء فيها من أبيات.

ذكر البغدادي بيتاً شاهداً منها: ٣/ ٢٥٢، ٢٥٤:

٤٨/٦ وإنَّ امرأً أسرى إليكِ ودونه … من الأرض مَوْمَاةٌ وبيداءُ سَمْلَقُ

على ورود الجملة: ودونه من الأرض موماة، حالاً لا الظرف وحده. وطالع القصيدة:

١ ـ ١/١ أَرِقْتُ وما هذا السهاد المؤرِّق … وما بيَ من سُقْمٍ وما بيَ مَعشَقُ

وبيتين آخرين هما:

٤٩/٧ لَمَحقوقةٌ أن تستجيبي لصوته … وأن تعلمي أن المُعانَ موفّق

٢٣/١٥ تريك القذى من دونها، وهي دونَه … إذا ذاقها مَن ذاقها يتمطّق[1]

وذكر فيها شاهداً: ٥/ ٢٩١، ٣٨٧. وهو بيتان: أولهما الشاهد ٢٠٤ في جواز التأكيد بالضمير المنفصل في الصفة الجارية على غير ما هي له، إذا أمن اللبس عند الكوفيين.

---

(١) الأرقام في أول الأبيات لكونها من قصيدة المحلّق عند الشيخ ابن عاشور أولاً، ولموقعها في الديوان ثانياً.

والبيت الذي يليه: ٧/ ٤٩.

وقد أضاف لهذين البيتين ص٢٩٣ عشرة أبيات منها الشاهدان. ونحن نذكرها مع اختلاف روايتها بين المصدرين: الجمع والتحقيق وبين الديوان دون إشارة إلى التعاليق عليهما لضيق المكان.

ب، ع٣٤	وخَرْقٍ مُخُوفٍ قد قطعتُ بِجَسْرةٍ	إذا خبّ آلٌ وسْطَه يترقرق
٢٥٢	وخَرق مخُوف قد قطعت بجسرة	إذا خبّ آل فوقه يترقرق
ب، ع٣، د٢٦	هي الصاحب الأدنى، وبيني وبينها	مَجوفٌ علافيٌّ وقطعٌ ونُمرُقُ
ب، د٢٧	وتصبح من غبّ السُّرى وكأنّما	ألمّ بها من طائف الجن أولقُ
ع٥	وتصبح من غبّ السُّرى وكأنها	ألمّ بها من طائف الجن أولقُ
ب، ع٦	وإن امرأ أسرى إليكِ ودونه	من الأرض موماة وبيداء سملق
د٤٨	وإن امرأ أسرى إليكِ ودونه	فيافٍ تنوفاتٌ وبيداء خيفق
ب، د٤٩	لمحقوقة أن تستجيبي لصوته	وأن تعلمي أن المعانَ موفّق
ع٧	لمحقوقة أن تستجيبي لصوته	وأن تعلمي أن المُعاني موفّق
ب، ع٨	وكم دونه من حَزْنِ قُفٍ ورَمْلَةٍ	وسَهب به مستوضحُ الآل يبرق
د٣٦	وكم دون ليلى مِن عدو وبلدة	وسَهب به مستوضحُ الآل يبرق
ب، ع٩	وأصفر كالحِنَّاء ذاوٍ جِمامُه	متى ما يذقه فارطُ القوم يبصُق
د٤٧	وأصفر كالحناء طام جِمامه	متى ما يذقه فارط القوم يبصق
ب، ع٣٣	به تُنفض الأحلاسُ في كل منزل	وتعقد أطراف الحبال وتُطلق
د٤٣	به تُنفض الأحلاس في كل منزل	وتعقد أنساع المطي وتُطلق
ب، د٤٢	ولا بدّ من جار يُجير سبيلها	كما سلك السَّكِّيُّ في الباب فيتق
ب،ع١٠،د٥٠	ولا بدّ من جار يجيز سبيلها	كما جَوَّزَ السَّكِّيُّ في الباب فيتقُ

❁ ❁ ❁

ديوان النابغة الذبياني

أما المجموعة الثانية من آثار الإمام الأكبر الأدبية فهي ما جمعه وحقّقه وأكمله وشرحه وعلق عليه من الدواوين. وإن لهذه المجموعة لصلة وعلاقة بالمجموعة الأولى قبلها. ونكتفي في هذا المحل بالوقوف عند ديوانين:

أولهما ديوان فحل من فحول الطبقة الأولى من المقدّمين، منزلته بعد امرئ القيس، ويلتقيان في نفس الطبقة مع زهير والأعشى. وهو النابغة الذبياني.

وثانيهما من كان في الرتبة الأولى من المُحْدَثين من الشعراء المُجيدين. وهو بشار بن برد.

النابغة الذبياني:

أما النابغة فهو زياد بن معاوية بن سعد بني ذبيان. ويكنّى أبا أمامة وأبا عقرب بابنتين كانتا له، كما ذكر ذلك البغدادي. وإنما دعي بالنابغة لقول النقاد في تقديم شعره: نبغ بالشعر بعد ما احتنك، وهلك قبل أن يهتر. يريدون أن مادة الشعر لديه لا تنقطع كمادة الماء النابغ. وقيل: لقوله من قصيدة:

وحلّت في بني القَينِ بن جَسر فقد نبغت لنا منهم شؤون

وقال رجالُ هذا الفن في وصف روائعه الشعرية التي تميّز بها:

أحد فحول شعراء الجاهلية، أحسنُهم ديباجة شعر، وأكثرُهم رونق كلام، وأجزلُهم بيتاً، كأنّ شعره كلام ليس فيه تكلّف.

وذكر بشار بن برد، وهو المِفَنُّ بين رجال عصره قال: أجمع أهل الحجاز على تقديمه وتقديم زهير على غيرهما من الشعراء. ولعل من روائع شعره ما فضّله به الشعبي على الأخطل في مجلس عبد الملك بن مروان. وذلك قوله:

هذا غلام حسن وجهه ... مستقبل الخير سريع التمام
للحارث الأكبر والحارث الأصـ ... ـغَرِ والأعرج خير الأنام
ثم لهند ولهند فقد ... ينجع في الروضات ماء الغمام
خمسةُ آباءٍ همُ ما همُ ... هم خير من يشرب صفو المدام

وفضّله أيضاً عمر بن الخطاب على الشعراء، إذ سأل من كان ببابه من وفد غطفان قائلاً: أيّ شعرائكم الذي يقول:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة ... وليس وراء الله للمرء مطلب

قالوا: النابغة. قال: فأيّ شعرائكم الذي يقول:

فإنّك كالليل الذي هو مدركي ... وإن خلتُ أنّ المنتأى عنك واسع

قالوا: النابغة. قال: هذا أشعر شعرائكم.

وقد كان مع منعته في قومه مقرباً من النعمان بن المنذر. يأكل ويشرب في آنية الذهب والفضة، ويجد لديه من الحفاوة والتبجيل ما جعل الملك يبالغ في إدنائه. وأعطاه مرّة مائة بعير من النعَم السود معها رعاتها ومظالها وكلابها.

واشتهر هذا الشاعر بقصائده الطوال التي منها ما عدّوه أول جمهرات العرب. وهي التي يقول في مطلعها:

عوجوا فحيُّوا لنُعم دمنة الدار ماذا تحيّون من نُؤْيٍ وأحجارِ؟
أقوى، وأقفر مِن نُعمٍ، وغيَّره هُوج الرياح بها في الترب موار

ومنها التي ذكرها التبريزي في شرحه للقصائد العشر، مقارنة بما أنشده لأصحاب المعلقات، وهي الدالية التي طالعها:

يا دار ميّة بالعلياء فالسند أقوت، وطال عليها سالف الأبَد.
وقَفْتُ فيها أصَيلاناً أسائلها عيّت جواباً، وما بالربع من أحد.

ومن أشهر قصائده أيضاً الدالية الأخرى التي يقول من أوّلها:

أمن آل ميّة رائح أو مغتد عجلان ذا زاد وغير مزوّدِ[1].
أَفِدَ الترحل غير أن ركابنا لما تزل برحالنا، وكأن قَدِ.

هذه هي التي وصف فيها زوجة صديقه النعمان المتجرّدة، ذاكراً خفيَّ محاسنها، فغضب الملك عليه. ولاذ هو بالفرار. ومكث هناك غير قليل عند الغساسنة يمدح عمرو بن الحارث الأصغر. ثم رجع إلى صديقه مستشفعاً بالفَزاريَّيْن، فعفا عنه الملك. وأنشده النابغة بعد ذلك اعتذارياته البديعة، كما أعطى قبيلته حظاً من شعره مدافعاً عنها ومؤيِّداً لها.

فكان جميع ذلك مدعاة لتقدير منزلته السامية في الشعر. وقد حمل هذا معاصريه في الجاهلية على أن يضربوا له قبة من أدم بسوق عكاظ فتأتيه الشعراء تعرض عليه أشعارها. وأول من أنشده منهم الأعشى ثم حسان بن ثابت ثم غيرهما، كما أنشدته الخنساء بنت عمرو بن الشريد.

هذا هو النابغة وما يتميّز به بين الشعراء. وهو وإن كان وبشر بن

---

(١) في صدر البيت خزم بزيادة همزة الاستفهام التي يختل لها الوزن.

خازم يُقْوِيان، فقد استحوذ ببليغ قوله وسحر بيانه على كل من خالطه أو قرأ له. وهكذا عَلِق شيخنا الإمام بشعره، وانصرف إلى النظر فيه والعناية به. وقد كان موقفه منه مثل موقفه من الأعشى قبله، وموقفه من بشار بعده. والثلاثة فحول يحرص الدارس على جمع أقوالهم، والبَحث عن المزيد من آثارهم.

فالأسباب التي دعت المحقق إلى تتبع أبيات قصيدة المحلّق في مظانّها، والقيامِ بعد جمعها قدرَ الوسع بترتيبها وبناء وحدتها، هي التي حملته على طلب أشعار النابغة في مختلف المراجع والمصادر. ولم يكن المطبوع من شعر أبي أمامة، الذي وقف عليه شيخنا يومئذٍ، غير ما صدر عن المطبعة الوهبية بمصر ١٢٩٣، أو ما ضمّنه لويس شيخو مجموعته **شعراء النصرانية** التي ظهرت ببيروت ١٣٠٧/ ١٨٩٠. وبعد مراجعته للديوان في طبعتيه، إن صحّ القول، تبيّن للإمام أنّ بهما نقصاً، وأن شيخو لم يُخْرج ما وقف عليه من شعر النابغة، حتّى قام بتجريد شرح عاصم بن أيوب البطليوسي، مضيفاً إليه ما عثر عليه من أبيات للنابغة في كتب اللغة والأدب، مثل **لسان العرب** لابن منظور، و**معجم البلدان** لياقوت الحموي. وبهذا حصل له خلط فيما جمعه من أبيات للنابغة الذبياني وما عزاه إليه خطأً من شعر النابغة الجعدي أو غيره. وسبب ذلك قلّة التثبّت وعدم التحرّي أحياناً، كما حصل له، بجعله مع عدد من الجاهليين المبدعين من شعراء النصرانية، وَهْمٌ. فاستوجب ذلك مناقشة الإمام لآرائه وإبطاله لمزاعمه.

واستدراكاً على هذه الجهود النافعة أصبح ديوان النابغة في حاجة إلى من يجمع شتاته ويقيم نصوصه ويرتّبه، مع الشرح الذي لا غنى أحياناً عنه، لِما في بعض ألفاظه من وعورة، وبعض تراكيبه

وجمله من خفاء أو دقّة. وقام الإمام الأكبر بهذا العمل الجليل لأول مرّة معتمداً فيه على مصدرين هامَّين هما:

أولاً: **شرح أبي جعفر النحاس للديوان**. وهو ما يزال مخطوطاً، ومنه نسخة بالأحمدية بجامع الزيتونة.

وثانياً: **شرح عاصم بن أيوب البطليوسي** له. وهو مطبوع.

وفي بيان منهجه في التحقيق يقول شيخنا في المقدمة التي وضعها بين يدي الديوان: جمعته مبتدئاً بما اتُّفق على إثباته، معبراً عن هذا بقولي: قال النابغة أو نحوه، دون عزو إلى أحد الشرحين لاتفاقهما عليه، ثم أذكر ما انفرد به أبو جعفر في شرحه معزواً إليه، مع التنبيه في جميع ذلك على اختلاف الروايات في الألفاظ، وفي ترتيب الأبيات. فأثبت ما يوجد من شعر النابغة المجموع في ديوان الشعراء الستة الموجود بجامع الزيتونة والمعروف **بالعقد الثمين**. وفيه أشعار امرئ القيس، وعلقمة بن عبدة، وزهير، والنابغة، وطرفة، وعنترة. منسوباً ما فيه من شعر النابغة إلى رواية الأصمعي. وضممت إلى ذلك ما خلا عنه كلا الشرحين. فألحقت بكل حرف من حروف القوافي ما حصل لدي من شعر النابغة، وعبرت عنه بالملحقات، منبّهاً على ذكر مَن نَسَبَه إلى النابغة، مع بيان مرجعي في ذلك.

وقد كان هذا العمل الجاد صعباً ومفيداً بدون شك. حمله عليه ما كان يراه من قصور أئمة اللغة والأدب الذين جعلوا من شعر النابغة محطاً لهممهم ولم يعيروه مع ذلك من الاهتمام ما وفّروه لنظرائه وما هو له أهل[١].

وقد توصّل عن طريق عمل شيخنا الدؤوب والدقيق، المتأدبون

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **ديوان النابغة**: ٥، ٧.

وأهل هذا الشأن، إلى الوقوف على أكثر شعر النابغة. وتمكّنوا من اكتشاف أسراره، ونواحيه اللفظية والبلاغية بفضل شرحه له، وتعاليقه عليه التي نبّه إلى خطته فيها بقوله: «علّقت على ما يحتاج إلى التعليق من الأبيات بتفسير غريب المفردات، وبيان المعاني الخفية دون تطويل مما لم يعرَّج عليه في **شرح عاصم بن السيد البطليوسي** الذي هو المطبوع الوحيد. ورأيت ذلك كافياً لإقبال الذين لهم تأهل لمطالعة الديوان حتّى تقع لديهم طبعة علمية منه»(١).

وقدم المحقق بعد هذا تكملة لعمله النفيس بقوله: هذه أبيات منسوبة إلى النابغة بعضها أثبته لويس شيخو، وبعضها موجود في ديوانه المطبوع بالمطبعة الأهلية ببيروت قبل سنة ١٩١٦، والأكثر موجود في ديوانه المطبوع بمطبعة المكتبة الأهلية ١٣٤٧/١٩٢٩. وكلها لم أره منسوباً إليه في نسخة ديوانه، الذي **شرحه البطليوسي** ط، ولا في نسخة المخطوطة التي شرحها أبو جعفر، وجملة ذلك ٤٩ بيتاً.

وإن ما أحدثه هذا التحقيق من هزّة في الأوساط العلمية والأدبية قد دفع العلماء والنقاد، بدون شك، إلى مزيد من الالتفات إلى شعر النابغة بجعله محلّ دراسة، وموضع عناية بالغة، والتفت إليه الباحثون والمحقّقون من عرب ومستشرقين، فعرفوا بكثير من مصادره.



---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **ديوان النابغة**: ٨.

ديوان بشار

لقد عدّ الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بشّار بن برد أولَ المولّدين، وآخر المتقدّمين من الإسلاميين في فن الشعر. ومن أجل ذلك أبدى عنايته به. فجمع ديوانه وشرحه وحقّقه معتمداً على مواهبه وقدراته واتساع علمه ودقة معارفه. والإمام الأكبر من أول الدارسين القائمين على التعريف بالتراث الأدبي العلمي. تكشف عن ذلك مواقفُه وتعامُله مع شعر الأعشى والنابغة وبشار وغيرهم من أعلام المدارس الإبداعية في عصورهم المتعددة المتعاقبة، كما أنه من أول المحقّقين البارعين الموصوفين بالدّقة والتثبت. فهو بقية العلماء المتقدّمين الراسخين في علوم الشريعة وعلوم اللغة وسائر العلوم والفنون الأدبية.

وبشار بن برد، بعلوِّ منزلته عند علماء عصره ونقاده، وبانجذابهم إليه في كل ما استشهدوا به من أشعاره، كان حرياً بأن يحظى، بعد إهمال كبير لأدبه وشعره، بهذا العمل الجيد الفريد المتمثل في نشر ديوانه، وضمّ ما انتثر له من شعر في كتب اللغة والبلاغة والأدب والتاريخ ونحوها، وبتحقيقه التحقيق المميّز، الذي خلت منه التصانيف المحقّقة المنشورة في عصرنا الحاضر. وذلك بتفسير مادته، ونقد أبياته، ومقارنتها بأمثالها ونظائرها من كلام السابقين والمتأخرين، وبالكشف عن أهم ما أبدعه بشار في نظمه، وأشرقت به مناهجه في عرض معانيه وتصوير أغراضه، ودلّت عليه

تصاريفه القولية من خروج عن المتعارف والمعهود أحياناً، وما أنشأه من ابتكارات وأفانين مرّة أخرى.

وضع الإمام الأكبر مقدمة لديوان بشار كشأنه في أموره كلها، فكانت من جنس ما عرف به وعنه من علم وعمق وفهم ونقد. وإذا اجتمعت هذه العناصر كلها لدى العالم أو الأديب بشرت بما سيصدر عنه من روائع وتأمّلات، هي نسيج وحده وبديعُ صنعه. فمن قرأها أفاد منها، ومن تنقل بين فرائدها أذهلته الحكمة، وتملّكه حُسن المعرفة وجمال البيان، ومَن تأمّل جواهرها ومسائلها تفتّقت في ذهنه كوامن الأسرار، وتجلّت له حقائق التصرّفات القولية، فاستزادت منه وقوفاً، وبجميل ضروبها ولوعاً.

تشمل المقدمة حسب تقديرنا العام لمحتواها ستة عناصر هي:

أولاً: الترجمة العامة لبشار بذكر نسبه واسمه وكنيته ولقبه وأهله، والحديث عن صفته وعماه ولباسه واعتقاده وخلُقه وبداهته وملحه، ثم ذكر سبب وفاته. ويقع هذا في تسع وعشرين صفحة.

ثانياً: التعريف بمكانة بشار لدى الخلفاء والأمراء، وبغرامه، وبالكشف عن سعة علمه بالعربية، وبالحديث عن البصرة وقبائل العرب حولها، وبما أفاده الشاعر من هذا كله، مع بيان مرتبته في العلم باللسان العربي، وبفنون القول. وكل هذا في ست صفحات.

ثالثاً: الحديث عن الشعر وأطواره. وتحديدُ منزلةِ بشار فيه. ولما لهذا الغرض من أهمية توسع الإمام الأكبر في إيراد أمثلة من نظمه في شتى الأغراض متأيداً في اختياراته بأقوال أئمة الأدب، ناقلاً عنهم: أنه لم يكن في زمن بشار بالبصرة غزل ولا مغنية ولا نائحة إلا يروي من شعر بشار فيما هو بصدده. ومما أعجب به

الناس من شعر بشار أنه لم يقصر نفسه على متابعة المتقدّمين من الشعراء في معانيهم، بل أودع شعره كذلك المعاني الحضرية المستجدّة في عصره.

رابعاً: ينتقل بنا الإمام الأكبر إلى عنصر هام جداً من عناصر مقدمته. وَقَفَه على التعريف بمنزلة شعر بشار عند العلماء والنقاد. ولا أظن أن أي واحد من الأدباء في مستطاعه أن يغوص على خصائص شعر بشار، وإبراز أبدع صوره، مقترنة بالتحليل والتفصيل في هذا العصر. فإن ذلك مما اختص به أصحاب الملكات العلمية من علماء اللغة والعربية والاشتقاق والبلاغة والشعر. وإن هؤلاء وحدهم، بكمال تكوينهم، وتمام استحضارهم للقواعد النظرية عند أصحاب تلك العلوم، يُخضعون النصوص الشعرية والأدبية لا لمجرد الذوق، وإنما للذوق السليم المحكم الذي ازداد اكتمالاً ونمواً عند صاحبه بممارسته الطريقة التطبيقية في الشرح والنظر والنقد. وأين منا أمثال هؤلاء، وهم في كل عصر قلة. ومن يقدرُ اليوم مثل الإمام الأكبر على جمع الكثير من النظريات والفوائد في صفحات قليلة، بياناً ونقداً في عرضه وتفصيله لشعر أي شاعر من المتقدِّمين أو المتأخِّرين. ذلك أنه يعسر وقوفهم على ما وقف عليه أئمة هذا الفن من آلات تعين على الفهم والنقد، أو تمكّنهم من عرض بعض الصور الشعرية مع التطبيقات العلمية عليها في زمن غاضت فيه السليقة، واختلطت الألسن، واستولت على الناس العجمة.

والمقصود من وضع هذه المقدمة، فيما يظهر، العناية بهذه العناصر الثلاثة: الثاني والثالث والرابع. فهي محط النظر، وموضع الدرس، وسبيل التقويم والنقد لشعر ابن برد. وهي التي يجب الوقوف

عندها وقوفاً خاصاً مُسايرة لكاتبها فيما عرض له من أفهام، واعتمده من نظريات وقواعد وأحكام، للتوصل إلى تجلية هذا الديوان لشُداة الأدب وطلابه. وفيما أبداه من رأي ونقد، بذكر خصائص الشاعر، وروعة نظمه، وكمال إبداعه، وقدرته على مزاحمة غيره ومنافسته.

خامساً: يقف صاحب المقدمة بين جانبي الأدب والنقد لدى بشار في صفحات خمسة، معرّفاً بنقد بشار للشعر والشعراء، ومورداً فقراً من نثره. وهذا مما تتأكّد إضافته إلى العناصر الثلاثة التي ذكرنا. ويتحدث المؤلف بعد هذا عن صلة بشار بولاة إفريقيّة في عصره، وبممدوحيه يزيد بن حاتم وابنيه داود وروح منهم، كما يذكر دخول شعر بشار إلى هذه المنطقة من بلاد المغرب عن طريق اختيارات محمد وسعيد الخالديين، وما تلقّفه عنهما إسماعيل بن أحمد التُّجيبي القيرواني الذي وضع لشرح ما استجاده من شعر بشار كتابه الذي أسماه **الرائق في أزهار الحدائق**. ويمكن أن نضيف إلى محتوى هذا العنصر الأسماء الكثيرة والأعلام التي يذكر الشاعر بها معاصريه، ويرمز ببعضها إلى صويحباته اللائي شغفن قلبه.

والقسم الأخير من هذه المقدمة تعريف بديوان بشار، وطريقة جمعه وقيام الإمام الأكبر بنشره. وهو من إحدى يتيمات المخطوطات التي تحتفظ بها خزانته العامرة. وكل هذه المعلومات نعود إلى إجمال القول فيها، بإذن الله، بعد أن نتناول من خلال العناصر الأربعة التي أومأنا إليها قبل دراسة أدب بشار وشعره.

وقد تركنا الحديث عن العنصر الأول وعن جزء من العنصر الخامس لما فيهما من حديث عن ابن برد الشاعر، وحياته ومعاصريه ومغامراته وفتنته وموته.

وقد تولّى التعريف بذلك ما صدر في هذا العصر عن غير واحد من بحوث ودراسات، وبجانب ذلك كله طائفة من أخباره. فبشار من الموالي، من أبناء الفرس من شَعب أذريرس بن يستاسف الملك بن يهراسب الملك كما نسبه حميد بن سعيد. وهو خراساني من قريش الفرس. ومن فخر بشار بكريم محتده قوله:

وإنّي لَمِنْ قومٍ خراسان دارهم　　كِرامٍ، وفرعي فيهمو ناضر بسِق

وإنك لتجده مع اعتداده بأصله الفارسي، يفاخر بانتسابه إلى مواليه من بني عامر العُقيليين كما يعرب عن ذلك قوله:

نَمَت في الكرام بني عامر　　فُرُوعي، وأصلي قريشُ العَجَمْ

وأصل أبيه من طبرستان من سبي المهلب، وأمه رومية أمةٌ لرجل من الأزد تدعى غزالة. وقد اختلط على الناس ولاؤه، فقال قوم: هو عُقَيْليّ، ونُسب أخرى إلى بني سَدوس، وثالثة إلى قيس عيلان. والحق كما قال الإمام الأكبر أن ولاءه لبني عُقيل بن كعب من بني عامر بن صعصعة. وبنو عامر بن صعصعة من قبائل قيس عَيْلان بن مُضَر. فعُقيل هو ابن كعب بن ربيعة بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن حصفة بن قيس عيلان. كذا ذكر النسّابون. وكنية شاعرنا أبو معاذ، ولقب بالمرعّث. وقد صرح في شعره باسمه مرتين. الأولى في قوله:

اقعد فقد قال رواة الأشعار　　ليس ابن نِهيا من رجال بشار[1]

---

(١) من أرجوزة بشار. ابن عاشور. **ديوان بشار**: ١/ ٢٥٦.

والثانية في قوله:

إذا أنـــشـــد حـــمـــاد فــقــل أحــســن بــشــار[1]

وقد كناه بأبي معاذ لِدَاتُه وأكثرُ معاصريه. ومنهم أبو العتاهية القائل:

كــم مــن صــديــق لــي أُســا رِقُــه الــبــكــاء مــن الــحــيــاءِ
فــإذا تــأمّــل لامــنــي فــأقــول مــا بــي مــن بــكــاءِ
لــكــن ذهــبــت لأرتــدي فــطــرفــت عــيــنــي بــالــرداءِ[2]

وعندما استحسن بشار شعرَه هذا أجابه العتاهي متلطفاً: لا والله يا أبا مُعاذ، ما لذت إلا بمعناك، ولا اجتنيت إلا من غرسك. فإنك أنت الذي يقول:

شكوت إلى العواذل ما ألاقي وقلت لهن: ما يومي بعيد
فقلن: بكيت، قلت لهن: كلا وهل يبكي من الطرب الجليد
ولكنّي أصاب سوادَ عيني عُويدُ قذى له طرف حديد
فقلن: فما لدمعهما سواء أكلتا مقلتيك أصاب عود[3]

ولقب بالمُرَعَّث، وتأوّلوا في ذلك التآويل. وصرح ابن برد بهذا اللقب في شعره فقال:

أنا المرعّث لا أخفى على أحد ذرّت بِيَ الشمسُ للقاصي وللداني[4]

وقال أيضاً:

فُتِنَ المرعّث بعد طول تصاح وصبا ومَلَّ مقالةَ النُّصَّاح[5]

فإذا أردنا الجوهر من هذه المقدمة، ووضْعَ أيدينا على

---

(١) مثبت في الملحقات: ١/٢٥٦. (٢) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ١.
(٣) المرجع السابق: ١/٨٩. (٤) المرجع السابق: ١/١٣.
(٥) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ١/١٣.

خصائص بشار وعلمه وأدبه، لجأنا إلى الإمام الأكبر، ففتح لنا الباب على مصراعيه. ولكل ذي مدخل أو تقديم ما يترجم به عن عميق حسه، ويلوّن به القصد من التوجيه والتعليق، فيُمكِّنُ بذلك مرافقه من الإلمام بما ألمّ به. ومن إدراك خبيئة نفس الشاعر المترجَم له، ومعرفة خصائصه البارزة والمقوِّمات الأساسية لفنه وأدبه. ولُباب ما نريد لفت النظر إليه من خلال رياض بشار الزاهرة، واختيارات الشواهد عليها ما جمعه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في القسمين الثاني والثالث وجزء من الرابع من المقدمة حين قدم لنا صورة البيئة التي نشأ بها بشار ومكاسبه منها، وموضع شعر بشار من كل ما عرف من عيون هذا الفن، ومنزلة هذا الشعر عند العلماء والنقاد.

فالبصرة هي منازل العرب الأقحاح. نبت بها ابن برد، ونشأت لديه المَلَكة العربية. فكان إلى جانب ما تميّز به من الفصاحة والبلاغة، وصحة التعبير وجزالته، تاريخَ عصره بما جارى فيه العرب الخلّص من ذكر أحوالهم وعاداتهم، وأيامهم وأخلاقهم، وبما رسمه في خرائده من حديث عن الإسلام ودوله بعد ذلك، وبما وصفه من أحوال المولدين وأمثالهم وعقائدهم، ومجالس جدهم ولهوهم[١].

ورجل كهذا بديع القول، رقيق الحاشية، عذب المجلس، جميل النظم، له من سلطان أدبه ما يسيطر به على القلوب، ويحرّك به النفوس، لا بد أن يكون موزّعاً بين سلطة تحميه أو تعطيه، يلجأ إليها، وبين مجالس يلهو فيها. وهكذا كان بشار كما وصفه جامع ديوانه من أهل الوجاهة والسمعة، مكرّماً لدى الخلفاء من بني أمية

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقدمة ديوان بشار**: ١/ ٣٤، ٣٥.

الذين لم يُخف تشيّعه إليهم. وقد ظهر هذا واضحاً في قصيدته البائية:

جفا وِدُّه فازورّ أو ملّ صاحبُه وأزرى به أن لا يزال يعاتبه[1]

وفي قصيدته التي طالعها:

أأحزنك الأولَى ظعنوا فساروا أجلْ فالنوم بعدهمُ غِرارُ[2]

وتشيع أيضاً لرأس العلويين إبراهيم بن الحسن بن علي ومدحه. ثم قلب بعد ذلك ظهر المجن فصانع العباسيين. وكانت له مكانة عالية ومنزلة رفيعة لدى أبي جعفر المنصور وولده المهدي. واعتداداً بأدبه وتقديراً لموهبته جعل له هذا الخليفة وفادة عليه كل سنة. ذكر ابن رشيق في **العمدة** أن المهدي ضمَّه إلى ديوان الأَزِمّة، مع كونه بصيراً، إشادة به وتقريباً له.

ومن شعره في المهدي قصيدته التي أولها:

تجاللتُ عن فهر وعن جارتَيْ فهر ووِدّعت نُعمى بالسلام وبالهجر[3]

ويقول فيها:

عُرفتَ أمير المؤمنين برقّة علينا، ولم تُعرف بفخر ولا كبر
بَنَى لك عبد الله بيتَ خلافة نزلت بها بين الفراقد والنسر
وعندك عهدٌ من وَصاةِ محمدٍ فرُعت بها الأملاك من ولد النضر[4]

وربما زاد في علو منزلة بشار عند رجال السلطة والحكم علمُه الواسع. قال الشيخ الإمام: وحسبك عدّ بشار مع مثل عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من العلماء إلا أنهما عظَّمتهما

---

(١) مهدي محمد ناصر الدين. **الديوان**: ١٤.
(٢) المرجع السابق: ٤٩٣. (٣) المرجع السابق: ٥٠٧.
(٤) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٥١٠.

التقوى، واستهتر بشار بالمجون[1].

وبمثل هذا الشعر البديع الرائع كان بشار يصف مجالسه، ويتحدّث عن غرامه ونسيبه، وعشقه وصبواته. يقول ناشر ومحقق الديوان: وصف بشار أحوال الغرام كلَّه، ومدّ نفَس شعره بتفاصيلها. فلم يغادر لشاعر مقالاً في ذلك. وإن وَصفَ الغرام وأفانينه، وهو معظَم شعره، نزع إليه من كل غرض وفي كل مقام. وذلك أسطع برهان على شاعريته، وقوّة خياله، وبلاغة كلامه. فيكون حاله في هذا شبيهاً بحال كثيِّر، الذي قيل: إنه كان مدّعياً ولم يكن عاشقاً[2].

ولم تحمل بشار عاهاته وعيوبه الخَلقية على تجنّب الناس أو الشعور بالنقص بينهم، بل كان يرى في عماه قوة لذهنه، ومضاء لذكائه.

إذا ولد المولود أعمى وجدتَه ... وجدِّك أهدى من بصير وأجْوَلا
عميتُ جنيناً والذكاء من العمى ... فجئت عجيب الظن للعلم موئلا
وغاض ضياء العين للقلب فاغتدى ... بقلب إذا ما ضيّع الناسُ حصّلا[3]

ويعلن أخرى عن تعويضه العمى بحسٍّ أشد رفاهة، وأقوى تأثيراً فيقول:

أنّى ولم ترها تصبو؟ فقلت لهم: ... إن الفؤاد يرى ما لا يرى البصر[4]

ومرّة يجعل السمع والفؤاد خَلَفاً عن البصر في اجتلاء المحاسن فيقول:

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقدمة ديوان بشار**: ١/ ٣٥.
(٢) المرجع السابق: ١/ ٣٠.
(٣) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٥٧٧.
(٤) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٤٤٧.

نبئت عنها شكلاً فأعجبني، والسمع يكفيك غيبة البصر[1]

وأجمل من هذا وذاك قوله:

يا قوم أذني لبعض الحيّ عاشقة والأذن تعشق قبل العين أحيانا
قالوا: بمن لا تَرى تهذي؟ فقلت لهم: الأذن كالعين تولي القلب ما كانا[2]

وهذه المعاني المتولدة عن تلك الروح الفياضة هي التي حملت الشيخ ابن عاشور على القول بصحة غرام بشار وعشقه. فقد كان ذا نفس خليعة تحب المجون، وجعل طريقة عشقه حُسن النغمة ورقة المزاج ولين الملمس وحلاوة الحديث. وهو يتوسل بذلك إلى أن يجيد النسيب، فإنه سَدى الشعر ولُحمته. ومما ينبئك بذلك أنك تجده يكثر في نسيبه وصفَ حُسن منطق النِّساء:

وكأنّ رَجْعَ حديثِها قِطَعُ الرياض كُسين زهرا[3]

وإذا كنا ذكرنا أغراضه الشعرية: كالمديح والغزل اللذين تفوّق فيهما أيّ تفوّق، وأبدع فيهما كلّ إبداع، فإن أحاديث الملوك والنقاد، وهم أصحاب علمٍ بالعربية، وثقافةٍ بالشعر في عصره، لتدعونا إلى إرجاع النظر كرّتين لتلمّس إبداعه وفائق مقدرته.

أما المديح فقد سئل أبو عمرو بن العلاء وهو النقادة الخبير بكلام الشعراء، عن أمدح الناس. فقال: هو الذي يقول (يعني بشار)[4]:

---

(١) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ١/ ٤٤.
(٢) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٦١٣.
(٣) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ٤/ ٦٩.
(٤) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٢٣٩.

لمست بِكَفِّي كفَّه أبتغي الغنى ولم أَدْرِ أن الجود من كفّه يُعدي
فلا أنا منه ما أفاد ذوو الغنى أفدتُ، وأعداني فأتلفتُ ما عندي

وفي باب النسيب الذي فتحه على مصراعيه تاركاً امرأَ القيس فيه عيياً. وأبدع في وصف مشاكاة المتحابين، وتوسيط الرسل، ومراقبة الرقباء، وعذل العذال، بما لم يسبِق إلى تفصيل الوصف فيه أحدٌ من الشعراء. وبهذه المهارة وببديع تصرّفه في الأغراض الغزلية بزّ الشعراء وسار أتباعه منهم على إِثْرِه. وكانوا يتباهون بشعره. ويقلّدونه فيما يسعهم من روائعه مثل قوله[1]:

طال التنائي، فكل غير مُتّرك حتى تَرَيْ عاتباً منّا ومضطردا
حتى التقينا فمن شكوى ومَعْتَبة تَكرُّهاً، لا نخاف العين والرَّصَدا.
غاب القذى فشربنا صفو ليلتنا حِبَّين نلهو ونخشى الواحد الصمدا.
قالت: فَأَنَّى - بنفسي - جئتَ مسترقاً من العدو تخطّى الوعر والجَدَدا.
جورٌ أتى بك أم قصد، فقلت لها: ما زلت أقصد لو تُدنينَ مَن قصدا.
لا تعجبي لاجتيابي الليل منسرقاً ما كنت قبلكِ رِعديداً ولا بَلِدا
يا رب قائلة يوماً لجارتها: إن المرعّث همِّي غاب أو شَهِدا

وبقية أغراض الشعر التي عني بها بشار: الهجاء، والفخر، والحماسة، والوصف، والأدب. وجرب حظّه في الأراجيز.

فمن قوله في الفخر والحماسة:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس أو تقطر الدّما
إذا ما أعرنا سيداً من قبيلة ذُرَى منبر صلّى علينا وسلّما[2]

---

(١) المرجع السابق: ٢٩٠.
(٢) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ٢/ ٩٣.

وله في الوصف روائع من أجودها قصيدته في زفاف حبيبته وسفرها. ومنها طالعها:

دَعَوْتُ بِوَيْلٍ يوم رَاحَ عَتَادُها ... وأودعني الزفزافَ ليلة أدلجوا.
وقد زادني وجداً عليها وما درت ... مجامر في أيدي الجواري تأجّج.
وما خرجت فيهنّ حتى عذلنها ... قياماً، وحتى كادت الشمس تخرج.
فقامت عليها نظرة واستكانة ... تساقَط كالنشْوى حياءً وتَنْهَج.
وما كان منّي الدمعُ حتى توجَّهَتْ ... مع الصبح يقفوها الفنيد المسرّج[1].

ومن بديع شعره في الأدب:

إني وَعَيْشِكَ يا عبّادَ فاستمعي ... لو أبتغي فوق هذا الحب لم أزد
كأنّ قلبي إذَا ذِكراكُمُ عَرَضت ... من سحر هاروت أو ماروت في عقد
ما هبّت الريح من تلقاء أرضكُمُ ... إلا وجدت لها برداً على الكبد
ولا تيمّمت أخرى أستسرُّ بها ... إلا وجدت خيالاً منك بالرَّصد
فهل لهذا جزاءٌ من مودتكم ... مُرَوّع القلب بالأحزان والسُّهُد[2]

ومن بديع ما يروى له في الأدب والحكمة وضرب الأمثال، ميميته التي يقول فيها:

فقل للخليفة إن جئته ... نصوحاً ولا خير في متّهَم.
إذا أيقظتك حروب العدى ... فنبّه لها عمراً ثم نم.
فتى لا ينام على ثأره ... ولا يشرب الماء إلا بدم.
إذا ما غزا بشَّرت طيرُه ... بفتح، وبشَّرنا بالنعم[3].

---

(١) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٥٩٠.
(٢) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ٢/ ٢٢١.
(٣) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٥٨٩.

وتدبُّر هذه الألوان الفنية الرائعة من الشعر يعود بنا إلى التعرف على شخصية بشار الأدبية ومنزلتها بين أعلام الشعر في الأدب العربي. فهو المحافظ على النهج العربي السليم، الداعم له، والسائر على وفق قوانينه، مع ما ابتكره من صور، وعرض له من أغراض، طوّر بها الشعر وناسب بينها وبينه بما يليق بعصره، ويتماشى مع الحداثة التي كان يتطلع إليها كثير من أهل الفن في ذلك الزمن.

وأكثر شعر بشار ممّا جاشت به نفسه، وسمت به روحه، ورشحت به مواهبه. لم ينظم منه قَطُّ عن طلب، ولا أجاب فيه لِاقتراح أحد إلا قليلاً.

ومما يُستثنى من هذا الوصف ما جرت به فكاهات المجالس، أو ذُكر في النوادر، أو سَمَحت به نفس شاعر يجيز. فمن ذلك طَلَب المهدي من بشار أن يقول في الحب شعراً، يجعله فيه قاضياً بين المحبّين من غير تسمية أحد ولا إطالة. فقال على البديهة:

اجْعلِ الحُبَّ بين حِبِّي وبيني	قاضياً، إنَّني به اليوم راضِ
فاجتمعنا، فقلت: يا حِبَّ نفسي	إنّ عيني قليلة الاغتماض
أنت عذّبتني، وأنحَلتَ جِسمي	فارحم اليوم دائم الأمراض
قال لي: لا يحلُّ حكمي عليها	أنت أولى بالسّقم والإحراض
قلت لمّا أجابني بهواها:	شمل الجورُ في الهوى كل قاض[1]

ومن أبرز أنواع الشعر وأشهرها الأراجيز. وهي لون فريد بديع من الشعر. تفرد به كبار الحذاق من الشعراء، وأهل المعرفة باللغة، والإخباريون، وأصحاب القدرة على نسجه.

---

(١) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ٥٤٧.

وقد جاء مبيناً هذه الحقيقة ما دار بين الراجز عقبة بن رؤبة ابن العجاج، وبين بشار في مجلس والي البصرة. واتّهم الراجز بشاراً قائلاً له: هذا طراز يا أبا معاذ لا تنسجه. فاستشاط شاعرنا غضباً عليه. وقال له: أَلِمثلي يقال هذا الكلام؟! أنا والله أرجز منك ومن أبيك وجدِّك. وأنشد الوالي في الغد بذلك المجلس أرجوزته الفائقة:

يا طللَ الحيِّ بذات الصَمْدِ   بالله حدّث كيف كنتَ بعدي.
أوحشتَ من دَعْد ونُؤْيِ دَعدِ   بعد زمانٍ ناعم ومَرْدِ،
عهداً لنا، سَقياً له من عهدِ؛   إذ نحن أخياف بما نُؤدِّي[1].

وهي طويلة تزيد على مائتي بيت. فلمّا فرغ من إنشادها طرب عقبة بن سَلم وأجزل صلته. وقام عقبة بن رؤبة فخرج من المجلس بخزي، وهرب من تحت ليلته[2].

وبعد هذه الجولة التي أخَذَنَا فيها الإمام الأكبر إلى أجمل الرياض وأحسنها، وأزهاها وأطيبها، نحاول أن نجد لروائع القصائد والأشعار التي مررنا بها سنداً في الحكم أو تعليلاً، وسبباً للانبهار بما قرأناه أو سمعناه أو رويناه من هذه الغرر الشعرية، فلم نلف من ذلك الأنماط الأدبية السحرية. وإننا لا نترك إمامنا في الاهتداء إلى ذلك، بل نسير معه بخطى وئيدة استكمالاً للروعة، واستزادة من المتعة.

وقد كان بشار ممَّن وصفه النقاد بالتقدم والإجادة بين معاصريه فيما ينظمه من قصائد ويُعرف عنه من روائع.

قال الجاحظ وهو يتحدث عن كوكبة من فحول الشعر في عصر

---

(١) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ٢/ ١٥٦.
(٢) الجاحظ. **البيان والتبيين**: ٢/ ٥٤٠.

المولدين مناظراً بينهم وموازناً بين مقاماتهم. فلم يكن فيهم أصوبُ بديعاً من بشار وابنِ هرمة والعتابي. وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع...

والمطبوعون على الشعر من المولدين، بشار والسيد الحميري وأبو العتاهية وابن أبي عيينة وسَلم الخاسر ويحيى بن نوفل وخلف بن خليفة وأبان بن عبد الحميد، وبشار أطبعُهم كُلِّهم. فهو من أصحاب الإبداع والاختراع، المتقنين للشعر، القائلين في أكثر أجناسه وضروبه.

والشواهد على هذا كثيرة تضمنتها بطون أمهات كتب الأدب والنقد.

قال الرشيد: بشار أمدح الناس شعراً حيث يقول:

ليس يعطيك للرجاء ولا الخو ... ف، ولكن يلذ طعم العطاء[1]
يسقط الطير حيث ينتثر الحبّ ... وتُغشَى منازلُ الكرماء

ومن مستحسن شعره الذي تفوَّق به على غيره ما ذكره أبو حاتم حين سُئل عن أشعر الناس؟ فقال: الذي يقول (يعني بشاراً):

ولها مبسِمٌ كثغر الأقاحي، ... وحديثٌ كالوشي وشي البرود.
نزلت في السواد من حبة القلـ ... ـب ونالت زيادة المستزيد.
عندها الصبر عن لقائي، وعندي ... زفرات يأكُلن صَبر الجليد[2].

وهو مبرَّأ بين الأدباء مما وقع فيه كثير غيره من سرقة الشعر. فقد ذكر الخطيب البغدادي عن علي بن يحيى بن منصور أحد

---

(١) عبد القاهر الجرجاني. **دلائل الإعجاز**: ٢٧٢ - ٢٧٣، ٣١٥، ٣٢٣.
(٢) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ١/ ١٣٦.

أصحاب إسحاق الموصلي. قال: ما عرف بشار بسرقة شعر جاهلي ولا إسلامي[1].

ويمكن أن نضمّ لهذه الملاحظات المتعلقة بشعر بشار موقفين أولهما: ما روي عن الأصمعي من قوله مقارناً بين بشار ومروان بن أبي حفصة أيّهما أشعر؟ قال: إن مروان سلك طريقاً كثُر من يسلكه. فلم يلحق بمن تقدّمه، وشركه فيه من كان في عصره. وبشار سلك طريقاً لم يُسلك وأحسن فيه وتفرّد به. وهو أكثر تصرفاً في فنون الشعر، وأغزر وأوسع بديعاً. قال: وقد وجدت أهل بغداد قد ختموا الشعراء بمروان، وبشار أحق بذلك منه. وما كان مروان في حياة بشار يقول شعراً حتى يصلحه له بشار ويقوّمه. فبشار مطبوع لا يكلّف طبيعته شيئاً متعذّراً. وكان الأصمعي يُشَبِّه بشاراً بالأعشى والنابغة، ويلحق مروان بزهير والحطيئة. ويقول: هو متكلِّف.

وكان أبو عبيدة يفضل بشاراً على مروان[2].

الموقف الثاني: موقف الجاحظ منه حين بلغه أنهم يقارنون بين بشار وحماد. فقال: وما ينبغي بشار أن يناظر حماداً من جهة الشعر وما يتعلق بالشعر، لأن حماداً في الحضيض، وبشاراً مع العيّوق. وليس في الأرض مولّد قروي يعدّ شعره في المحدَث إلا بشارُ أشعَرُ منه... ومع هذا فإنا لا نعرف بعد بشار أشعر منه[3].

ومن دلائل استقرار هذا الإعجاب بشعر بشار في النفوس أن نوّه المحكَّمون ببديع نظمه وروائع شعره. وقد وردت في مختلف

---

(١) ابن عاشور. **ديوان بشار**: ٣/ ١٩٠.
(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقدمة ديوان بشار**: ١/ ٧١.
(٣) ابن رشيق. **العمدة**: ١/ ١٩٤، ط. بيروت.

دواوين الأدب شواهد من ذلك تدل على اهتمام أهل اللغة وأهل الصناعة به. نجد أكثر ذلك عند اللغويين في كتب: **العين**، و**تهذيب اللغة**، و**التنبيه والإيضاح**، و**جمهرة اللغة**، و**المخصّص**، و**اللسان**، و**التاج**، و**النهاية**. كما نجده في كتب الأدب والصناعة مثل: **الأغاني**، و**الصناعتين**، و**طبقات الشعراء**، و**الحماسة البصرية**، و**عيون الأخبار**، و**شرح المرزوقي لديوان الحماسة** وغيرها. ومن بين هذه الشواهد من شعر بشار:

ـ قُل ما بدا لك من زور ومن كذب ... حِلمي أصمّ وأذني غير صمّاء

ـ أخوك الذي إن رِبْتَه قال: إنّما ... أربتَ وإن لا ينته، لان جانبه[1]

ـ وفرعٌ زان متنيك ... وزانته التقاصيب

ـ فإذا ظهرت تقنَّعي ... بالحُمر، إنّ الحُسن أحمر[2]

مع قول بشار:

لخدّك من كفيك في كل ليلة، ... إلى أن ترى وجه الصباح، وسادُ

تبيت تراعي الليل ترجو نفاده، ... وليس لليل العاشقين نَفادُ[3].

---

(١) البيت من قصيدة طالعها:

جفا وُدُّه فازْوَرَّ أو مَلَّ صاحبه ... وأزرى به أن لا يزال يعاتبه

محمد طاهر ابن عاشور. **ديوان بشار**: ١/٣٠٨ ط ١ ـ ١٩٥٠.

(٢) وفي الديوان الرواية:

وإذا دخلنا فادخلي ... في الحمر، إن الحسن أحمر

ابن عاشور. **ديوان بشار**: ٤/ ٧٥.

(٣) كذلك للشوق الغريب إذا سرىٰ ... من الوجه مشدود عليك صفاد

وطالع القصيدة:

نبا بك خلف الظاعنين وساد ... وفي تلك إلا راحتيك عماد

مهدي محمد ناصر الدين. **الديوان**: ٤١٨.

ومثَّل عبد القاهر الجرجاني أيضاً للنظْم يتّحد في الوضع، ويدقّ فيه الصنع بقول بشار:

كأنّ مُثار النقع فوقَ رؤوسنا   وأسيافَنا، ليلٌ تهاوى كواكبه[١]

وهو قرين لبيت امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً   لدى وكرها العُناب والحشف البالي

ولبيت الفرزدق:

والشيب ينهض في الشباب كأنَّه   ليل يصيحُ بجانبيه نهار[٢]

وقد قدم صاحب **دلائل الإعجاز** لهذه النظائر بقوله: ومما ندر منه (الشعر)، ولطف مأخذه، ودقّ نظر واضعه، قول بشار:

كأنّ مثار النقع فوقَ رؤوسنا   وأسيافَنا، ليلٌ تهاوى كواكبه.

ثم عقّب على ذلك الجرجاني بقوله: «وانظر هل يتصوّر أن يكون بشار قد أخطر معاني هذه الكلم بباله أفراداً عاريةً من معاني النحو التي تراها فيها، وأن يكون قد وقع «كأنّ» في نفسه من غير أن يكون قصد إيقاع التشبيه منه على شيء، وأن يكون فكَّر في مُثار النقع، من غير أن يكون أراد إضافة الأول إلى الثاني، وفكر في: «فوق رؤوسنا» من غير أن يكون قد أراد أن يضيف «فوق» إلى «الرؤوس»، وفي «الأسياف» من دون أن يكون إيراد عطفها بالواو على «مُثار»»[٣].

ثم جرى على هذا النحو من التفصيل في إبراز حقيقة النظم بقوله:

---

(١) الجرجاني. **دلائل الإعجاز**: ٩٦. (٢) نفس المصدر السابق: ٩٦.
(٣) المصدر السابق: ٤١١.

«وليت شعري كيف يتصوّر وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى»[١].

وفي المقارنة بين بيت بشار هذا وقول امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً   لدى وكرها العنابُ والحشف البالي

وبينه وبين قول زياد:

وإنّا وما تُلقي لنا إن هجوتنا   لكالبحر، مهما يُلقَ في البحر يغرق

وكذلك بينه وبين بيت الفرزدق:

وما حملت أم امرئ في ضلوعها   أعقّ من الجاني عليها هجائيا

يثبت الجرجاني أن لبيت بشار مزيةً على قول الفرزدق لأنك تجد في صدر بيت الفرزدق جملة تؤدي معنى، وإن لم يكن معنى يصح أن يقال: إنه معنى فلان، ولا تجد في صدر هذه الأبيات ما يصحّ أن يعدّ جملة تؤدي معنى، فضلاً عن أن تؤدي معنى يقال: إنه معنى فلان. ذلك لأن قوله: «كأن مُثار النقع إلى أسيافنا جزء واحد. وليل تهاوى كواكبه بجملته الجزء الذي ما لم تأت به لم تكن قد أتيت بكلام»[٢].

ومما ورد بشأن هذا البيت أيضاً سبقُ بشار إلى معنى مستجاد فيه، نازعه في ملاحظته غيرُه، ولكنه، لتأخّر هذا عن المبادرة إليه، يكون الأول قد غلب عليه. ولهذا قضى الجاحظ لبشار في بيته هذا بعد أن ذكر نظائره. ثم قال: «وهذا المعنى قد غلب عليه بشار كما غلب عنترة على قوله:

---

(١) المصدر السابق: ٤١٢.   (٢) الجرجاني: ٥٣٦.

وخلا الذباب بها فليس ببارح غرداً كفعل الشارب المترنّم
هـزِجـاً يـحـك ذراعـه بـذراعـه قدْح المكب، على الزناد، الأجذم[1]

ومما له علاقة بقضايا النحو إتيانك بالذي، التي يجاء بها كثيراً على أنك تقدر شيئاً في وهمك ثم تعبّر عنه بالذي. ومثاله قول بشار:
أخوك الذي إن ربْتَه قال: إنما أرَبت، وإن عاتبته لان جانبه

يقول الجرجاني: «فهذا ونحوه على أنك إنساناً هذه صفته وهذا شأنه».

الجرجاني ١٨٥

وعرض صاحب **دلائل الإعجاز** إلى قول بشار:
بكّرا صاحبي قبل الهجير إن ذاك النجاح في التبكير

وذكر إنكار خَلف عليه قوله: إن ذاك النجاح في التبكير، واقتراحه استبداله ببكّرا فالنجاح في التبكير. وهنا يستوقفنا الإمام عبد القاهر، ويبيّن محل كلمة «إنّ» وموضعها من الجملة في قول بشار هذا[2].

وقد عدّ حازم القرطاجني مما اختير في المبادي أي من الإبداع في الاستهلال بيت بشار هذا. وذكر معه من البدايات الجميلة مطالع قصائد للنابغة والأعشى والقطامي وأبي تمام والبحتري وغيرهم[3].

وشاعر كبشار بلغ من العلم ما بلغ، وسبق أهل عصره في إبداعاته ومبتكراته، لم يخل من حاسد أو كائد أو منافس. ومن ثم فإن دواوين الأدب، مهما جمعت له من نصوص تنطق بتفوّقه، وتشهد

---

(١) الجرجاني: ٦٠٣.
(٢) الجرجاني: والشاهد ٢٧٢/ ٢٧٣ ـ ٣٢٣ من **خزانة البغدادي**.
(٣) **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**: ٣١٢ ـ ٦١٣.

له بكونه المخضرم واسطةَ عقد العصر الإسلامي الأول وعصر المولدين، فقد ذكر له خصومه ومن هو قريب من طبقته أبياتاً ضعيفة ومعاني سخيفة لتستوقف الناظر والباحث.

قال خلاد بن مهرويه لبشار: «إنك تجيء بالشيء الهجين المتفاوت، بينما تقول شعراً يثير النقع ويخلع القلوب». وقارن مخاطبه بين بيتين له وبين قوله:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس أو تمطر الدَّمَا

وقوله:

ربابة ربّة البيت تصبّ الخلّ في الزيت
لها عشر دجاجات وديك حسن الصوت

فأجاب بشار: لكلّ وجهٍ موضع.

واستغرب بعض النقاد الفارق الكبير بين قوله:

قد زرتنا مرّة في الدهر واحدة عودي، ولا تجعليها بيضة الديك

وقوله:

إنما عظمُ سُليمى خُلَّتي قصَب السكر لا عظم الجمل
وإذا أدنيت منها بصلا غلب المسكُ على ريح البصل

فكان بشار في كل ما اعترض به عليه يقول: إنما الشاعر المطبوع كالبحر: مرّة يقذف صدفة ومرة يقذف جيفة.

وممن ابتلي به بشار من الخصوم في عصره إسحاق الموصلي[1]. فقد كان يتتبع سقطاته ويضع من شعره وينسب الجميل

---

(١) ابن عاشور. **مقدمة ديوان بشار**: ١ : ٧٧.

منه إلى غيره. ولم يسعه بعد طول تردّد، ونسبة بعض نظمه إلى غيره كالمتلمس ونحوه، أن يظهر إعجابه وتَسليمه بتقدم بشار في قوله يمدح مروان بن محمد:

جفا جفوة فازورّ إذ ملّ صاحبه　　　وأزرى به أن لا يزال يصاحبه[1]

ومنها:

إذا كنت في كل الأمور معاتباً　　　أخاً لك، لم تلق الذي لا تعاتبه
فعش واحداً، أو صِلْ أخاك فإنَّه　　　مقارف ذنب مرّةً ومجانبُه
إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى　　　ظمئت، وأي الناس تصفو مشاربه؟!

وبسبب المكانة العالية التي فرض بها بشار وجوده، ومن أجل إقبال الشعراء على أدبه، وتسابقهم إلى حفظه وروايته، احتل هذا الشاعر الكبير بين معاصريه مرتبة متميزة. وأصبحت تعرض عليه روائع الشعر في عصره، أو يحدّث في مناسبات كثيرة بنصوص مختلفة من الشعر فيقارن بينها، ويبدي رأيه فيها. فهو إلى جانب ملكته الأدبية ومواهبه الشعرية، نقادة بصير بوجوه الكلام، يجيد الفهم لما يقال، والحُكم فيما يسمع.

ومثال قدرته على التفريق بين أقاويل الشعر وما نسب منها إلى أصحابها قولُه حين سمع أحدهم ينشد للأعشى:

وأنكرتني وما كان الذي نكرت　　　من الحوادث إلا الشيب والصلعا

هذا بيت مصنوع، ما يشبه كلام الأعشى.

وقال أبو عبيدة: كنت من نحو عشرين سنة جالساً يوماً عند يونس. فقال: حدثنا أبو عمرو بن العلاء أنه صنع هذا البيت وأدخله

---

(١) مهدي محمد ناصر الدين. **ديوان بشار**: ١٤١.

في شعر الأعشى. فعجبوا من فطنة بشار، وصحّة قريحته، وجودة نقده للشعر.

وفي مقدمة **ديوان** بشار نجد الشيخ ابن عاشور يبني ملاحظاته وآراءَه في شعر أبي معاذ المرعَّث على أصول وقواعد ثابتة: منها التئام العربية بما يكون فيها من ارتباط بين الألفاظ والأحكام. وهذه الألفاظ أو المفردات نوعان:

النوع الأول: كلمات موضوعة للدلالة على المعاني الخاصة، وهي الجوامد من أسماء الأعيان، ومن الحروف، والأفعال الجامدة، وأسماء المعاني، والمصادر الدالة على الأحداث لا على الذوات.

النوع الثاني: الصيغ الدالة على معانٍ هي صورة لمعاني المصادر، زائدة عليها، كدلالة فَعَل على المضي، ويَفعَل على الاستقبال، وفاعل على المتلبس بالفعل، ومعاني صيغ أخرى كثيرة نذكر من بينها صيغ مفعل، مفعال، ومفعلة. وكلها يدل على الآلة التي يحصل بها الحدث المستفَاد من المَصدر. ومَوضع معرفة ذلك علم متن اللغة والتصريف.

وأما الأحكام فهي الكيفيات الترتيبية التي يتألف الكلام العربي منها تألفاً مطرداً ولو بوجوه متعدّدة. ولو خَرج انتظام الكلام عن تلك الكيفيات لكان غير جار على وفق ما تكلّم به العرب، ولأصبح عسير الفهم على أهل هذه اللغة. وموضع الوقوف على هذه الألفاظ والأحكام المستمدة منها علوم النحو والبلاغة والعروض. وقد ذكرنا من قبل استخدام الشيخ الطريقة التطبيقية في غالب شروحه. وذلك اعتماداً على ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني في قوله: ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذكر أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر

بمعاني الكلم أفراداً ومجردة من معاني النحو. فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل، أن يتفكّر متفكّر في معنى (فِعْل) من غير أن يريد إعماله في «اسم»، ولا أن يتفكّر في معنى «اسم» من غير أن يريد إعمال «فعل» فيه، وجعْلَه فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعْله مبتدأً، أو خبراً، أو صفة أو حالاً، أو ما شاكل ذلك[1].

هذا وقد فرّق العلماء بين ما اجتمع لهم من ذلك من القياسي والمخالف للقياس. وبيّن الإمام الأكبر المتفرع ذاته إلى أنواع من الشذوذ: منها ما يكون قياساً مع كونه لم يسمع عن العرب إلا نادراً، ومنها ما يكون على قياس مع شذوذه. وهذا مقابل للأول. فإذا اجتمع الشذوذ ومخالفة القياس فاستعمال اللفظ مستقبح، وإذا انفردت مخالفة القياس مع الشيوع فالاستعمال جائز، وإذا انفرد الشذوذ مع القياس فهو محلُّ خلاف بين أهل اللغة. ومن تلك الأنواع أيضاً ما يجري اللفظ فيه على القياس مع كونه غير مسموع عند العرب. وهذا يكون العمل به مشروطاً بكون القياس قابلاً له، ولم يأت فيه شيء ينقضه. وهو محلُّ خلاف بين أبي الحسن الأخفش وسيبويه.

وأتبع المؤلف هذه التقسيمات بذكر مَن يحتج بقولهم من العرب، وهم المتبدّون الذين لم يدخلوا الحواضر. وجعل من بينهم بشاراً. فهو قد أدرك العرب الباقين من بني عامر بن صعصعة، ولم يخلط في معاشرته بين العرب والمولدين. وهو اعتباراً لنشأته لا يُتَّهم بأنه يخترع لغة أو يقيس فيها على غير أصل. فما نجده في شعره، من صيغ لمواد عربية مما لا شاهدَ لثبوته باتفاقهم، عربي السليقة،

---

(١) عبد القاهر الجرجاني. **دلائل الإعجاز**: ٤١٠.

وذكر من المولّدين الذين وقع الاحتجاج بلغتهم في كلامهم وأشعارهم الإمام محمد بن إدريس الشافعي، والمتنبي، والزمخشري، ومعاصري بشار أمثال العجاج، ورؤبة بن العجاج، وذي الرمة، وأبي النجم، والراعي[1].

ورغم هذه المكانة العالية لبشار في اللغة وتصاريفها كان محلَّ نزاع فيما بدر منه من مخالفات اللسان أو القواعد بين عدد من علماء العربية والبلاغة.

وبقراءة متأنِّية أمكن للشيخ ابن عاشور، أن يقف على عدة مخالفات أو تجاوزات لغوية وعربية وقعت في شعر بشار[2].

فمن أخطائه اللغوية قوله:

دع عنك حماداً وخُلقانه   لا خير في خُلْقان حماد

فقد جاء بخلقان جمعاً لخُلق، وهو في العربية جمعُ خَلَق، ولا يصح قياس الأول على الثاني لأنهما ليسا من باب واحد، كما لا يصح أن يكون خلقان مصدراً كالكفران والغفران والسكران. فتعيّن أن يكون بشار قد سمع هذا اللفظ من العرب فأجازه. ولا يصحّ اعتبار خلقان جمعاً لخَلَق هنا، فإن الأبيات في سياق الشاهد تؤكد تخريج الشيخ ابن عاشور. قال بشار:

يا طالب الحاجات لا تعصني   واسمع فإني ناصح هاد
دع عنك حماداً وخُلقانه   لا خير في خُلقان حماد
الموثر الرأسَ على ربه   والجاعل الخنزير في الزاد

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقدمة ديوان بشار**: ٧٩.
(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقدمة الديوان**: ٣/ ٩٢.

برئت من هذا ومن دينه ... يصبح للخشف بمرصاد[1]

ومن ذلك توسُّعه في اشتقاق الأفعال، لكونه أخفّ من القياس على الأسماء: وكذلك عدم اكتراثه بالتعدية واللزوم، واستعماله القاصر متعدياً كما في لفظ آدوا من قوله:

وحاسدِ قُبّةٍ بُنيت لرَوْح ... أطال عمادها سلف وآدوا[2]

فآد بمعنى اشتد وقوي. والمعروف في لسان العرب أنه قاصر.

وكان بشار مع إدلاله بعلمه وأدبه، وسعة معرفته بكلام العرب نثره وشعره، لا يأبه أن يأتي في نظمه بما يفارق أحكام العروض. فقوله:

تحمّل الظاعنون فأدلجوا ... والقلب منّي الغداة مُختلَج[3]

من بحر المنسرح. وهو أحد البحور التي تمتاز بعض أوزانها بأناقة التعبير ورصانته، (وكأنه منبثق من الكامل). ووزن المنسرح:

مستفعلن مفعولات مستفعلن ... مستفعلن مفعولات مفتعلن

ومن هذا القسم الأخير من المقدمة المتعلق بالكشف عن بعض مخالفات بشار وأخطائه، يبدو لنا تباين مواقف أهل اللغة والبلاغة إزاء أدبه وشعره. ومما يرجح القول بإجادته، وأنه القرم والفحل في فنه، واعتداده بعلمه، وسلامة لغته، وإحاطته الواسعة بالصحيح من مادتها، أنه كالعرب القدامى لا يجد حرجاً في الخروج عن قواعدها والتصرف في مبانيها من حين إلى آخر، لسليقته، وعدم إمكانية اتهامه بالجهل، ولكونه بحكم نشأته ومعارفه

---

(1) ابن عاشور: ٣/ ٩٣.

(2) ابن عاشور. **مقدمة الديوان**: ٨٢.

(3) ابن عاشور: **مقدمة الديوان**: ٨٣.

حجة في نفسه في العربية ومرجعاً للمتكلمين بها.

وديوان **بشار** الذي نشره الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بعد جمعه وتحقيقه وشرحه، أكملُ نصاً، وأصحُّ مادة من سائر ما نشر من شعر بشار حتى اليوم، وهو يقع في ثلاثة أقسام:

الأول: مقدمته النفيسة التي سبق لنا التنويه بها.

الثاني: **ديوان بشار** كما ورد في النسخة الأصلية من اقتناءات الإمام الأكبر.

الثالث: مستدركات لناشر **الديوان** على ما توفّر له من شعر بشار. وذلك بما ضمّه إليه من نصوص جديدة عثر عليها أثناء مطالعاته الواسعة في كتب الأدب المختلفة.

وإنا لنلاحظ به وجود فقرات في نهاية المقدمة، تشتمل على أخبار ومعلومات وفرائد، لها علاقة متينة بشعر بشار، وبمنهج المحقق في إعداده العلمي والفني للديوان.

أما المصادر التي احتفظت بقسم من أشعار بشار، رغم ما قدّر على أدبه من الاحتجاب، ورغم خلو المجالس والمنتديات من ذكره أو الحديث عنه، حتى دُعي شعر بشار بحلقة الأدب المفقودة، فهي الأجزاء الثالث والخامس والسادس والسابع والثالث عشر من كتاب **الأغاني** للأصفهاني، وقسم تضمنه كتاب **أمالي** الشريف المرتضى الموسوي، وما وراء ذلك فأوزاع في كتب الأدب. وبعد حين من الزمن بُعِثَ شعر بشار على أيدي أبي بكر محمد وأبي عثمان الخالديين الموصليين في مصنف دَعَوَاه **المختار من شعر بشار**.

وسبقت عصرنا الحاضر طائفة من المؤلفين والمحققين في

القرن الماضي أسهموا في إحياء هذا التراث البديع، فكان منهم السيد أحمد حسنين القرني الوراق المصري صاحب المكتبة العربية بالقاهرة. أصدر كتاباً أسماه **بشار بن برد، شعره وأخباره**. تمَّ طبعه بمطبعة الشباب بمصر ١٣٤٣.

والأستاذ الأديب حسين منصور المصري بوضعه لكتاب **بشار بن برد بين الجد والمجون**. وهو كتاب جامع لمعظم ما هو متناثر من شعر بشار في كُتب الأدب. طبع بمصر بالمطبعة الرحمانية ١٣٤٨.

وقام العلامة محمد بدر الدين العلوي من جامعة عليكره بنشر وتحقيق **المختار من مختار شعر بشار** لأبي الطاهر إسماعيل التجيبي القيرواني من رجال القرن الخامس. وهو ما انتقاه من كتاب الخالديين وشرحه. أعان العلوي على هذا المهم المستشرق كرنكو والعلامة الشيخ عبد العزيز الميمني. وكانت طباعة هذا الكتاب بمطبعة الاعتماد بالقاهرة أواسط ١٣٥٣. وقد ضمّ إليه صاحبه التجيبي شيئاً كثيراً من شعر ابن برد وقف عليه أثناء مطالعاته.

وبعد هذا العرض لقصة ديوان بشار الذي تعاقبت عليه الأنظار والجهود عصراً بعد عصر ينتهي ابن عاشور إلى المخطوطة التي اقتناها وحظي بها واحتفظت بها خزانة كتبه. وهي وحدها تمثل قرابة نصف ديوان بشار. تبدأ من أوله وتنتهي أثناء حرف الراء. والقصائد والمقطعات بها نحو من مائتين وخمس وخمسين. وتشتمل هذه في مجموعها على ستة آلاف وستمائة وثمانية وعشرين بيتاً.

وبعد وصفِ المخطوط، وخطِّه العتيق، والسِّفرِ المهذَّب الجامع له، نبّه إلى عنوان الكتاب **ديوان بشار**، قال: وهو مكتوب، أي الديوان، على ورق عتيق فاختي اللون، والمظنون أنه من نسخ

عبد القوي. أما التملك الذي عليه في شكل أهليجي في حجم ظفر الإبهام الكبيرة فنصّه: من ممتلكات الفقير الحاج مصطفى صدقي غُفر له سنة ١١٢٩.

وتاريخ جمع الديوان ونسخه كان قريباً من زمن المهدي العباسي. يدلّ على ذلك نص جامعه في أوائل القصائد، التي مدح بها بشار الخليفة المهدي، على عبارات وصيغ من الثناء والدعاء لأمير المؤمنين، من نحو ما كان يتحلّى به الخلفاء في حياتهم. وهذا المجموع من شعر بشار من رواية يحيى بن الجون. فقد ورد في بعض صفحاته ما يشير إلى ذلك كقوله من قول الناسخ: وقال أيضاً، ويقال لأبي همام الباهلي: زعم [ذلك] يحيى بن الجون.

وبعد هذا الوصف الدقيق للمخطوط يذكر الإمام الأكبر: أن هذه النسخة نقلت عن أصل صحيح إلا أن خطّه غير واضح تمام الوضوح. وكأنّ الناسخ لم يكن من أهل الضبط والإتقان. وبسبب ذلك وقع فيها تحريف كثير ولحن كبير في غريب الألفاظ. ولولا ممارسة شيخنا الإمام صاحب المخطوط، لأدب العرب، وشعوره الفائق بمآخذ بشار ومراميه لعَسُر عليه إصلاح كثير من ذلك، عند إعداد النسخة التي استخرجها من الديوان، توليه إقامة نصّها وتحقيقها.

وقبل أن ينهي الشيخ الإمام حديثه عن المخطوط يقف عند ثلاث نقط: الأولى بيان منهجه في تحقيقه وطريقته في الإصلاح والتصويب التي جرى عليها في كامل الديوان، والثانية التزامه بالنصّ بعدم تفويته في شيء مما أثبته كاتب النسخة، والثالثة التحذير من عقبى الاختيار المطلق، والانتخاب في عمل النشر والتحقيق، والتنبيه

إلى أن فيه من طمس معالم الأثر المحقق وإفساد صورته الكاملة ما فيه. ويختم ملاحظاته هذه بقوله: من أجل ذلك كله أَثْبَتُّ ديوانه على ما هو عليه، وألحقت ملحقاته كلَّها كما نسبت إليه.

ويتحدث قبل أن يلج مجال الشرح لديوان بشار عن أهمية ما هو مقبل عليه من عمل، وما هو باذل من جهد في سبيله، قصد خدمة اللسان العربي، وتحقيق النفع لمن يقف على هذا الأثر.

ويدرك الواقف على هذا **الديوان** أن شارحه عني عناية خاصة بعلم العروض، لزهادة المتأدبين فيه في هذا العصر. وحمله هذا على التنبيه في كل قصيدة على بحرها وعروضها وضربها غير ملتفت إلى ما يكون بها من زحاف أو علة إلا في مواضع محصورة تحتاج إلى بيان، وهذا ثقة بأن التنبيه على بحر القصيدة وعروضها وضربها يفتح للمطالع طريق البحث عن معرفة ما يعتور بعض الأعاريض من اضطرابات أو أخلال. فجاء هذا الشرح وما سبقه من تقديم للديوان، وألحقه به من تذييل، منية الطالب ورغبة الراغب.



مع أبي الطيب في مكتبته

يدلُّ ولوعُ الإمام الأكبر بدواوين الشعر قديمِه وحديثِه على عنايته الفائقة بوجوه النظم، كما يفسِّر تطلُّعه إلى الوقوف على أجمل التصرّفات القولية لدى رواد القريض. فهو يتتبّعها، جامعاً للأشعار وباحثاً فيها، شارحاً لنصوصها وناقداً لها، محيطاً عن طريق ذلك بأسرار الصناعة لدى الأعشى والنابغة، ومعجباً بما تعرضه أفانين القول من إبداعات في شعر بشار، وأمثالٍ وابتكاراتٍ في نظم أبي الطيب.

وإذا كان انطلاقه في هذا كله من كتب اللغة والأدب، وعلوم العربية والبلاغة بما نبّه إليه العلماء من آراء وملاحظات فيما يعرضونه من شواهد يعتمدونها في تصحيح اللغة والاحتجاج بها، أو يلفتون النظر عند ذكرها إلى صور الإبداع المختلفة عند القدامى والمولدين في النظم ومجالاته، من مبان ومعان وأساليب، فإن الإمام الأكبر قد اختلف به الوضع مع المتنبي عمّا ألفه مع الثلاثة الذين سبقوه. فهو وإن كان قد سار مع أعلام النهضة والبيان المتقدّمين سيرةَ الباحث المستكشف للمادة، فهو، مع المتنبي، الدارسُ المنقِّب عن أحوال شخصيته، الناظِرُ في أقواله، مستعيناً في ذلك بما قدّمه العلماء من لغويين ونحاة ورجال أدب وبلاغة من شروح متعدّدة، وتعاليق ضافية، ودرس وتحليل لنظمه، اتضح بجميعها منهج أبي الطيب، واختلفت بسببها مواقف المؤرخين والنقاد منه.

أقبل الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من حين نشأته على حفظ مختارات من شعر المتنبي واستظهارها، وعلى ما ألفاه في المعهد، وفي البيت، وفي المجالس العلمية التي كان يشهدها، والمجالس الأدبية التي كان يغشاها، ثم على ما وجده بين يديه من كتب ودراسات ومراجع تشهد كلها بعناية أهل الأدب بشعر أبي الطيب وأدبه، وبجوانب حياته كلها، وتصوِّرُ مجتمعةً معالمَ أدب أبي الطيب، كاشفة عن أسرار نبوغه. وفي هذا ما يحملنا على أن نلج في صحبة شيخنا مكتبة المتنبي، لنرى ما كان متوافراً لديه منها من كتب قيمة ودراسات عميقة، هي الأساس في بناء شخصية الإمام الأدبية، كما كان للمَراجع والدراسات الشرعية أثرُها الكبير في جعله في هذا القرن نسيج وحده، وفريد عصره.

وإن ما سنذكره من تصانيف ومؤلّفات، مخطوطة كانت أو مصوّرة أو مطبوعة، ليشهد بما اكتملت به عناصر قدراته الذهنية وطاقاته الفكرية، إذ ألمّ أو كاد في مكتبة أبي الطيب بما نذكره وبما نكون قد أغفلنا ذكره من كتب ورسائل معروفة، وقف عليها أكثر الناس من شداة الأدب وطلاب علومه وفنونه.

فمن المراجع العامة التي كان بدون شك يتردَّدُ عليها للاستفادة منها: **يتيمة الدهر** للثعالبي، و**وفيات الأعيان** لابن خلكان، و**تاريخ بغداد** للخطيب، و**نزهة الألباء** لابن الأنباري، و**الأنساب** للسمعاني، و**الإرشاد** لياقوت، و**النجوم الزاهرة** لابن تغري بردي، و**شذرات الذهب** لابن العماد، و**الخزانة** لعبد القادر البغدادي ونحوها.

وكان فيما يعود إلى حياة أبي الطيب وعقيدته وأخلاقه وشعره وعلاقاته وكثرة تنقله في البلاد يعود من حين إلى آخر إلى كتاب

الصبح المنبي عن حيثية المتنبي ليوسف البديعي، ولا ينسى الرجوع إلى **الأدب المربي في حياة المتنبي** لحسين حسني.

فإذا أردنا أن نتبين مدى اهتمامه بشعر أبي الطيب ولغته وتصرّفاته في نظمه وجدناه يتنقل بين مصادر ذلك: بين ابن جني في سِفريه **الكبير** و**الصغير**، وأبي القاسم إبراهيم الإفليلي في **شرحه لديوانه**، وما كتبه أبو العلاء المعري على ديوانه: **معجز أحمد**، و**اللامع العزيزي**. نضيف إليها **شروح الواحدي**، **والتبريزي**، **ومرهف بن أسامة بن منقذ**، وأبي عبد الله الحسن بن إبراهيم **الأربلي الكوراني**، **وأبي البقاء العكبري**، وغيرها من الشروح **كشرح أبي تمام** لمبارك بن أحمد الأربلي، و**شرح البرقوقي**.

وبقدر ما تكون هذه الشروح قد فتحت آفاق النظر والدرس لشعر المتنبي، فإنها لا تبلغ ما بلغته كتب النقد لشعره، وما بلغ إليه هو عن طريقها من شهرة. وإن ما تكمل به فرائد المصنّفات وجواهر التآليف في مكتبة المتنبي لهو تلك المجموعة التي شغلت الناس بفوائدها وأمتعتهم بروائعها، تحليلاً ومناقشة ومقارنة ونقداً. وهي خمسة أقسام:

القسم الأول منها يشمل:

١ ـ **الوساطة بين المتنبي وخصومه** لأبي الحسن علي الجرجاني.

٢ ـ **أبو الطيب المتنبي ما له وما عليه** للثعالبي.

٣ ـ **تنبيه الأديب على ما في شعر أبي الطيب من الحَسَن والمعيب** لأبي كثير وجيه الدين الشافعي.

٤ ـ **المنصف للسارق والمسروق منه** لابن وكيع.

والقسم الثاني يعد مَرجعين:

١ ـ **الانتصار المنبي عن فضائل المتنبي** لمحمد بن أحمد المغربي.
٢ ـ **الاستدراك في الأخذ على المآخذ الكندية من المعاني الطائية** لضياء الدين ابن الأثير.

والقسم الثالث فيه تحامل معلوم ومشهور على المتنبي. وهو:

١ ـ **الكشف عن مساوي المتنبي** للصاحب بن عباد الطالقاني.

والقسم الرابع يكاد يتخصّص في الكشف عن سرقات المتنبي. وهو:

١ ـ **الإبانة عن سرقات المتنبي لفظاً ومعنى** لأبي سعيد محمد بن أحمد العامدي.
٢ ـ **سرقات المتنبي من أبي تمام** لأبي محمد سعيد بن مبارك الدهان.
٣ ـ **الرسالة الحاتمية في ذكر سرقات المتنبي وساقط شعره** لمحمد بن الحاتمي البغدادي.
٤ ـ **سرقات المتنبي ومشاكل معانيه** لابن السراج الشنتريني. وهو قسم من كتابه **جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب**.

والقسم الخامس أو الأخير هو ما تناول بالشرح والنقد والمقارنة شعر المتنبي مع غيره من الشعراء السابقين، وما وضع فيه من تصانيف ودراسات، نذكر في مقدمتها:

١ ـ **الواضح في مشكلات شعر المتنبي** لأبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمٰن الأصفهاني.
٢ ـ كتابي **الفتح على أبي الفتح**، و**التجنّي على ابن جني**، كلاهما في الرد على أول كتاب وضع في شرح المتنبي ـ وهو لابن جني ـ لمحمد بن حمد بن محمد بن فورجه البروجردي.

٣ ـ ومن أجل الكتب في هذا القسم؛ **شرح المشكل من ديوان المتنبي** لابن سيده.

وقد نشر عن أبي الطيب نحو أربعين كتاباً شارك بها عدد من الفحول في هذا العصر وقبله في التنويه به وتمجيده. نذكر من بينهم طٰه حسين والعقاد وعلماءَ كثيرين من العرب والأعاجم. وما أذيع لنا بتونس في السبعينات بعنوان: **شعراء الخلود**. ولقد قالوا عنه: «هو شاعرنا»، «وأشعر المحدثين المولدين»، «وأنه أقل غلواً في التشبيهات والمعاني من معاصريه». وربما بالغ هواة أدب المتنبي في إعظامه وتفخيمه. فبالغوا في تلك الأوصاف، وتجاوزوا حَدَّ الإسراف حتى فضّلوه على من تقدم عصرُهُ عصرَهُ، وأنشدوا فيه قول بعض السابقين ردّاً على خصومه:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه ... فالناس أعداء له وخصوم[١]

وقال أبو محمد الحسن بن علي بن وكيع: «إن القوم لم يصفوا من أبي الطيب إلا فاضلاً، ولم يشهروا بالتفريط منه خاملاً، بل فضلوا شاعراً مُجيداً، وبليغاً سديداً. ليس شعره بالصعب المتكلّف، ولا اللين المستضعف، بل هو بين الدقة والجزالة، وفوق التقصير ودون الإطالة، كثير الفصول، قليل الفضول... ولقد قُلِّد الحَظوةَ الرافعة والشُّهرةَ الذائعة، والنفوس مولعة بالاستبدال والنقل، لَهِجة بالاستطراف والملل، ولكل جديد لذة»[٢].

وممن أشاد بمفاخره في أكثر فصول كتابه في معالمه ومآمهه، تحريراته وتنويراته، حازم القرطاجني في كتابه **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** عند تفصيله القول في المباني والمعاني والأساليب[٣]. كما

---

(١) ابن وكيع: ٣. (٢) ابن وكيع: ٤ ـ ٥.

(٣) انظر ذلك. حازم القرطاجني. **المنهاج**: ١٣/٤٩، ٣/٥٧، ٥/٨٨، =

أبدع ابن رشيق حين قال: لا يُعرف شاعرٌ في العربية احتَفَل بنبوغه القدماءُ والمحدثون من العلماء والنقاد حفاوتهم بأبي الطيب. ولا أدلَّ على ذلك ممّا قيل بشأنه في ذكراه الألفية ١٩٣٥، ومن إحياء منهجه أدبياً وعملياً بالشام على يد ناصف اليازجي، وبمصر من طريق البارودي وشوقي.

ويزيد في ذلك اعتدادُ أبي الطيب بنفسه، وعلوُّ همته، وانتشارُ شعره الذي أذاع مفاخره بمثل قوله:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي وأسمعت كلماتي من به صمم

وقوله:

وما الدهر إلا من رواة قصائدي، إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشدا
فسار به من لا يسير مشمِّراً وغنّى به من لا يغنّي مغرِّدا

ولعل اعتداده ذلك بذاته وبأدبه هو الذي حمله على أن يشترط في مجلس سيف الدولة أن لا ينشد إلا قاعداً، فاستجهلوه وأجابوه إليه. فلما سمع سيف الدولة شعره حكم له بالفضل وعدّ ما طلبه استحقاقاً[(١)].

ولا نحتاج، بعد هذه العجالة، في التعريف بما كتب عن المتنبي، إلا أن نقف وقفتين قصيرتين تبرزان فرط عناية الإمام الأكبر بشعر المتنبي: أولاهما في الحديث عن بعض شروحه، والأخرى في

= ١٠٢/٣، ١١٠/١٧ وفي بقية الصفحات من الكتاب: ١٢١، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٥٩ ـ ١٦١، ١٦٤، ٢١٩، ٢٢٣، ٣١١، ٣١٣، ٣٥٨، ٣٦٨. وما ذكره من تعاليق على مجموعة من شواهد أبي الطيب.

(١) الواضح: ١٠.

مشكل شعره والحديث عن سرقاته. وقد جاء في ترجمة شيخنا ذكر بعض تآليفه المخطوطة المتعلقة بشعر المتنبي وأدبه. فمن المخطوطات: **تحقيقه لشرح القرشي على ديوان المتنبي**، و**مراجعات** له تتعلق بكتابي **معجز أحمد** و**اللامع العزيزي**، ومما طبع له: **تحقيقه للواضح في شرح مشكلات المتنبي**، و**لسرقات المتنبي**[1].

* * *



(١) ط. الدار التونسية للنشر.

معجز أحمد واللامع العزيزي

كتابان للمعري شرح بهما **ديوان أبي الطيب المتنبي**. وهما موجودان بالخزانة العاشورية. وقد خالَهما بروكلمان اسمين لكتاب واحد. فعطف الثاني على الأول بـ(أو) المفيدة للتشكيك أو التخيير[1]. واقتصرت مصادر كثيرة أخرى عند ترجمتها للمعري على ذكر **معجز أحمد** دون حديث أو إشارة إلى **اللامع العزيزي**. وتبيّن لنا بالوقوف عليهما أنهما شرحان مختلفان. سمي الأول بـ **معجز أحمد** تنويهاً بشعر صاحبه أبي الطيب، وتقديماً له على كثير من الشعراء، وأطلق على الثاني اسم **اللامع العزيزي** باسم عزيز الدولة ثابت بن ثمار بن صالح بن مرداس. وقد نبّه شيخنا، رحمه الله، على الفرق بين الشرحين في منهجهما. فقال: إن الأول منهما وهو **اللامع العزيزي** مرتّبةٌ قوافيه على حروف المعجم. وأكثر النسخ التي بأيدي الناس مرتّبةٌ على حروف المعجم، على نحو ما نجده عند العكبري في ترتيب شرحه للديوان. وقد جرى على هذا الترتيب أيضاً ابن جني والأصفهاني والخطيب. وقد مكّنني شيخي العلامة الراحل محمد الفاضل ابن عاشور من نسخة **معجز أحمد** فاستنسختها وحَصَلَت لي منها فوائد جمة.

وبدا لنا أن **معجز أحمد**، مرتب ترتيباً تسلسلياً على الأغراض.

---

(١) كارل بروكلمان. **تاريخ الأدب العربي: ٢/ ٨٩.**

وكذا صنع الواحدي في **شرحه**، وابن سيده في **تفسير مشكله**.

والمظنون أن الشيخ الإمام لم يَقُم بشرح الديوانين، ولكنه كتب عليهما مراجعات وتقييدات.

ويجدر بنا في آخر الحديث عما نسب للمعري من **شروح لديوان المتنبي** أن ننبّه إلى أن بعض المترجمين ذكر له شرحاً ثالثاً أسماه **الأيك والغصون**، كما نشر له الأستاذ محمد الطاهر الحمصي رسالة بعنوان: **الأوزان والقوافي في شعر المتنبي**[1]. ولعله من الضروري هنا أن نشير إلى أن شيخنا قد تعوَّد على العمل الجاد منذ شبابه. فهو لا يشعر براحة أو أريحية إلا متى سعى إلى الإفادة العامة بتحقيق ما بين يديه من كتب نفيسة، ومخطوطات فريدة، لم يسبق للناس أن اطّلعوا عليها. وهو لذلك يحرص على إبرازها في صورة علمية رصينة، وحلَّة بديعة أنيقة، تروق الناظر وتنير الخاطر، وتتكفل بتقديم ما يحلم العلماء والأدباء به من الوقوف عليه من محاسن تراثهم، وجميل إنتاج شيوخهم وأسلافهم. ومما شملته هذه العناية كتابان عن أبي الطيب يوجدان بزاوية من زوايا مكتبته في بيت آل عاشور، لم يسبق نشرهما ولا قام أحد بدراستهما. وهما **الواضح في مشكلات شعر المتنبي** لأبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمٰن الأصفهاني، وثانيهما **سرقات المتنبي ومشكل معانيه** لأبي بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني المعروف بابن السرّاج.

❁ ❁ ❁

---

(١) **مجلة مجمع اللغة العربية**: المجلد السابع والخمسون، الجزء الرابع، ص٥٩٩.

الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم وأبي محمد عبد اللّه الأصفهاني

قصة وضع كتاب **الواضح**: أن الأصفهاني قد حُدِّث بما وضعه ابن جنّي من **شرح على ديوان المتنبي**، وأن بعض أهل الشأن من وجوه رجال ذلك الزمان المتصرّف في جلائل الأمور وسياسة الجمهور، أيام بهاء الدولة بن عضد الدولة ٣٧٩ ـ ٤٠٣ قرأ على الأصفهاني هذا الشرح. قال أبو محمد عبد الله: فوقعتُ منه على صوابٍ وخطأ، فأمللت فيه كتاباً ترجمته **بالواضح في مشكلات شعر المتنبي**، واتخذته قربة وازدلافاً إلى الباب العمور[1].

وقد رفع إلى سدّته الكريمة كتابه هذا، بلغة جميلة ومعانٍ شريفة جليلة، قائلاً بعد الديباجة: المتوسّل إلى السدّة الكريمة والحضرة العظيمة، حضرة ملك الملوك بهاء الدولة، بحرمة الأدب وذمامه، ونشر الكلام ونظامه، يَرِدُ البحر بأعذب مشارعه، ويتناول البدر في أقرب مطالعه...

يا سيد الأمراء وابـ	ـن السادة الشمّ الأشاوس
إنّي ببابك جالس	وعليك للتأميل حابس
ومعي عرائس، نَشرها	ونِظامها، بكرُ الهواجس

(١) الأصفهاني: ٥.

محشوّة بجواهر، وبواهر الكلم النفائس
فاستهدها يا خير من هديت لمجلسه العرائس[1]

وكتاب **الواضح** هذا هو من جملة الكتب التي وضعت رداً على ابن جنّي في شرحيه لديوان صاحبه أبي الطيب المتنبي: **الفسر الصغير** و**الفسر الكبير**. ذكره يوسف البديعي في عدادها في كتابه: **الصبح المنبي** حين قال: وأول من تكلم على أبيات منه مشكلة أو صنف فيها مآخذ؛ ابن فورجه والربعي وسعيد الأزدي الملقب بالوحيد... وكتاب أبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمٰن الأصفهاني. وكأنّه لم يقف على كتاب هذا الأخير، وإنما وصل إليه ذكره. فهو مما سمع به ولم يقف عليه.

وأبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمٰن الأصفهاني وكتابه هذا كانا مغفولاً عنهما طوال أزمنة، بين أهل الأدب والنقد، وفي كتب التراجم والتصانيف. وممّا يدلّ على هذا إمساك ابن سيده في كتابه **مشكل المتنبي**، عن الإشارة إلى من سبقه من النقاد إلى التعرض إلى أقوال ابن جنّي أو مؤاخذته عليها. فهو لم يذكر الأصفهاني ولا **الواضح** في هذا المجال فكأنه لا يعرفه[2].

ومن أجل هذه الصعوبة في التوصّل إلى ما يترجم به لأبي القاسم الأصفهاني، ذكر الإمام الأكبر أن مما يؤخذ من ديباجة الكتاب وأواخره: أنه كان موجوداً في سنة ٣٣٦ لأنه حدّث عن الحلبي عبد الواحد اللغوي المتوفى ٣٥١، ولا يمكن أن يتم له ذلك وسنه أقل من خمسة عشر عاماً. ووصفه البغدادي بكونه معاصراً

(١) الأصفهاني: ٣ ـ ٥.
(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **الواضح**. المقدمة: ح.

لابن جنّي، كما ذكر هو عن نفسه: أنه روى عن أبي الفتح بن جنّي وعن محمد بن جعفر التميمي المعروف بابن النجار المتوفى ٤٠٢.

افتتح الأصفهاني كتابه **الواضح** بترجمة هامة لأبي الطيب وأدبه. وذلك من: ٦ ـ ٢٨. فتحدث عن نشأته ومغامراته، وتنقله ورحلاته، ومدائحه وأهاجيه، وما كان يتميّز به شعره، مقارناً بينه وبين متقدميه من المولّدين. وجملة قوله في ذلك: أن أبا الطيب كان من حفاظ اللغة ورواة الشعر. وكل ما كان في كلامه من الغريب استقاه من **الغريب المصنف** سوى حرف واحد من كتاب **الجمهرة**. وهو قوله:

وأطوِي كما يَطوي المجلّدةُ العُقدُ[1]

وأما الحكم عليه وعلى شعره: فالمتنبي سريع الهجوم على المعاني، ونَعتُ الخيل والحرب من خصائصه. وما كان يراد طبعه في شيء مما يسمح به، يَقبل الساقط الردّ، كما يقبل النادر البِدع. وفي متن شعره وهيٌ، وفي ألفاظه تعقيد وتعويض[2].

ومن خلال هذا الحكم يتبيّن لنا أن الأصفهاني تتبّع في كتابه **الواضح** مجموعتين من شعر المتنبي: اشتملت الأولى على ما عرض له ابن جنّي في **فسره الصغير**، والثانية على جملة أبيات للمتنبي أوردها ابن جنيّ في **فسره الكبير**.

وعدد أبيات المجموعة الأولى موضع النظر والتحقيق عند ابن جنّي في **فسره الصغير** وعند الأصفهاني في كتاب **الواضح**: ٨١ بيتاً.

---

(١) الأصفهاني: ٢٧.

(٢) الأصفهاني: ٢٧ ـ ٢٨؛ نقله الخطيب بلفظه. انظر: **الخزانة**.

وفي نهاية هذه المجموعة قال الأصفهاني: ثم اتفق بعدها في بلدان العجم وُقُوفي عليها بعد تتمة الأربعمائة والعشر. فاختلفت إلى طائفة من كتاب الإنشاء، كلهم نظروا في **الفسر الكبير**. فكانوا يحاورونني في عوارض أبيات المعاني التي فسّرها فقرنتها **بالمشكلات**[1]. وبإثر ذلك ذكر المجموعة الثانية، وأبياتها عشرون.

وقد أبدع الأصفهاني في تصرّفاته وشرحه وتعليله ومقارناته طوال كتابه **الواضح** الذي رغم صغر حجمه كان وفير الفائدة، مصادف الصواب في معظمه، لما مزج به فيه من نقد وتشريف لكلام ابن جنّي الذي لذع شعر أبي الطيب في مواضع كثيرة[2].

ولم يقف الشيخ ابن عاشور عند هذا الحد من الوصف لعمل أبي القاسم بل تجاوزه إلى التنبيه على أن الرجل مكين في الأدب والبلاغة. تنبئ بذلك منازعه في معاني الشعر وتنظيراته بين أبيات الشعراء ومعانيهم. وشاهدنا على ذلك كلماته في فضيلة النظم وتشريفه. فإن له في ذلك آراء صائبة، وملاحظات دقيقة سبق بها ما توصّل إليه عبد القاهر الجرجاني من كلام في النظم، تضمّنه الفصل الأول من «فصول شتّى في النظم» من كتاب **دلائل الإعجاز**[3]. قال العلماء: اللفظ أغلى ثمناً، وأعظم قيمة وأعزّ مطلباً: فإن المعاني موجودة في طباع الناس يستوي فيها الجاهل والعالم.

ويأتي مزيد من التفصيل في بيان هذه الحقيقة في تعليق الإمام

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٨٨ ـ ٨٩.
(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. الأصفهاني: **مقدمة الواضح**: ط.
(٣) محمد الطاهر ابن عاشور. **مقدمة الواضح**: يا.

الأكبر على كلام أبي القاسم آخر، شرحه لبيت المتنبي:

كأن شعاع عين الشمس فيه[1]

وبآخر كتاب **الواضح** للمتنبي تعليق من الإمام الأكبر جاء فيه: هذه نهاية كتاب **الواضح** على **مشكل المتنبي**. وقد كتب كاتب في أخرتها: «قرأته على أبي القاسم مؤلِّفه، في شهر شوال عام ستة عشر وثلاثمائة ببغداد». وكنت كتبت تحت هذه الكلمة «تدليس» كيلا يغترّ به المطالع لأنّ ذلك لا يلاقي العصر الذي عاش فيه المؤلف. قاله محمد الطاهر ابن عاشور.

ولاستجلاء المنهج الذي جرى عليه الأصفهاني في تعقيبه على ابن جنّي نعرض أمثلة يتّضح لنا بها ذلك، اخترناها من بين أبيات المعاني من كتاب **الواضح**. وهي الأبيات: ٥، ٧، ١٤.

فأبو القاسم في جميع ما أورده من مشكل شعر المتنبي يلتزم خطة واحدة: يبدأ بذكر قول أبي الطيب، مثنّياً عليه برأي ابن جنّي فيه، ومعقّباً بما يفيد تصحيحاً أو تعليقاً أو مقارنة بين الأقوال الشعرية. ومما ينبغي أن يلاحظ في هذا المقام تفاوت التعليقات بل المادة التفسيرية لأبيات المتنبي طولاً وقصراً، ورواية ونظراً.

ونكتفي هنا بإيراد الأبيات الثلاثة من مشكل شعر المتنبي:

البيت الخامس من الواضح

البيت موضع النظر والدرس من قصيدة المتنبي في رثاء أخت سيف الدولة، طالعها:

---

(١) **الواضح**: ٥٠، البيت: ٢٥.

يا أخت خير أخ، يا بنتَ خير أب، كناية بهما عن أشرف النسب

قال المتنبي:

حتَّى إذا لم يدع لي صدقُه أملاً شَرِقْتُ بالدمع حتَّى كادَ يَشْرَقُ بي

قال أبو الفتح: أي كثُر دمعي حتى صغرتُ أنا بجنبه. وبالإضافة إليه. قال أبو القاسم: معنى هذا البيت أنّه لمّا أتاني نَعِيُّ المتوفاة نزفت دمعي بالبكاء حتى لم يكد يجري، وبقي حائراً في الجفن، فكدت أقضي نحبي، فيجف الدمعُ بي. وليس للكثرة والقلة معنى كما ذكره أبو الفتح. وللشعراء في ذكر الدمع والعين أساليب حِسانٌ، فمن أحسن ما ذكروه قولُ أبي حيَّة النميري. وهو أول من افترعه:

نَظَرْتُ كأنِّي من ورَاء زُجاجةٍ إلى الدار من فرط الصبابَةِ أنظُرُ

وقال بعض العرب:

ومما شجاني أنّها يوم أعرضت تولَّت وماء العين في الجفن حائرُ

وتبعه بشَّار فقال:

أقول وقد غصَّت جُفُوني بمَائِها

وقال ابن حُبيبات:

أُلِمُّ بالباب كي أشكو فيمنعُني فيضُ الدموع على خدِّي من النظر
أقَبلت أطلُبُها، والقلبُ منزِلُها أعجِب بمقُتربٍ منِّي على سَفَر

وقال البحتري:

وقفنا والعُيونُ مُشَغَّلاتٌ يُغالبُ دمعَها نظرٌ كليلُ
نَهتهُ رُقْبَةُ الواشين حتَّى تَعَلَّق لا يَغيضُ ولا يَسيلُ

وقال المتنبي:

عشِيَّةَ يعدونا عن النظرِ البُكا   وعن لذَّة التوديع خوفُ التفرُّق[1]

وأتى الشيخ بعد ذلك **باختيارات** للمرزباني، توسعاً في متفرّعات هذا الغرض. فذكر من مروياته عنه اختياره لمقالة قيس العامري في تدارك سيلان الدمع، وبيت المخبّل في نعت الوجوه، وقول عدي في صفة العيون، وكلام قيس في نعت الدمع، واستعمال البحتري له على وجه التورية إلى المدح، وأبيات بشّار وأبي العتاهية في الاعتذار عن الدمع، وسبق أول القولين من هذين على الثاني.

البيت السابع من الواضح

قال المتنبي في مدح كافور:

مَنِ الجآذرُ في زيّ الأعاريبِ   حُمْرُ الحُلَى والمطايا والجلابيب

قال أبو الفتح: جعل كونَهُنّ جآذرَ حقيقة، وجعل كونهنّ أعاريب مجازاً، وذلك للمبالغة في الصنعة.

قال أبو القاسم: ليس للمجاز والحقيقة محلّ في هذا البيت ولا مدخلٌ، وإنما جعَلَهنّ جآذرَ لنَجَل العيون وحَوَرِها، وهُنّ في الخلقة نساء. وأيّد الإمام الأكبر الرأي الأوّل قائلاً: لعلّ فهم أبي الفتح أرشق، لأن الشاعر لما استفهم عن كونها في زي الأعاريب أوغَلَ في تخيُّلهن جآذر فالاستفهام ترشيح للاستعارة.

قال أبو الفتح: حُمْرُ الحلى أي هنّ شِرَاف، وكذلك الجلابيب.

قال أبو القاسم: ليس هذا بشيء، إنَّما المعنى أنَّهن حسان

---

(1) الأصفهاني. **الواضح**: ٣٠ ـ ٣٢.

يَلبسنَ حسان الملابس، استضافة جمال إلى جمال. وروى الأصمعي في كتاب **الأجناس** أن العرب تقول: إن الخمار الأسود يَشُبّ لون المرأة أي **يُنَوّرُهُ** ويَجْلُوه، وكلَّما ازدادت الظلمةُ سواداً ازدادت الأنوارُ ضياءً، والعرب تقول: الحُسْنُ أحْمَرُ، ومنه قول بشّار:

وخُــذي مــلابــسَ زيــنَــةٍ ومُــصــبَّــغَــاتٍ هُــنّ أنــوَرْ
فــإذا دخــلــنــا فــادخُــلــي في الحُمرِ، إنّ الحُسنَ أحمَرْ

وذكر ابن الرومي معنى هذا البيت في قوله:

قل للمليحة في الخمَار المُذْهَبِ أفسدتِ نُسكَ أخي التُّقَى المُترهِّبِ
وجمعت بين المذهَبَين فلم يكُن للحُسن في ذهبَيهما مِنْ مَذْهَبِ

والعلماء يقولون: في قولهم: الحسن أحمر، وجهاً آخر. وهو أنه يُخاض فيه الشدائدُ حتى إن الدم يراق فيه، كما يقولون: الموت أحمر. وهو الذي يراق فيه الدم[1].

وقد فات أبا الفتح وأبا القاسم ملاحظةُ التناسب فيما بين هذا البيت:

مَنِ الجآذرُ في زيّ الأعاريبِ حُمْرُ الحُلَى والمطايا والجلابيب

وبين الذي يليه:

إن كنتَ تسأل في معارفها فمن بلاك بتسهيد وتعذيب

إذ جاء البيت الثاني تحسيناً للبيت الأول من القصيدة ليناصر بذلك حسن المبدأ[2].

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) الأصفهاني: ٣٣، ٣٤؛ حازم: منهج البلغاء ٩ ـ ١٠ وفيه ان كنت تسأل مثلاً: ٣٠٧.

البيت الرابع عشر منه

قال المتنبي يمدح علي بن إبراهيم التنوخي:

أُحادٌ أمْ سداس في أحاد　　لُيَيْلَتُنا المنوطةُ بالتنَادي

قال أبو الفتح: استطال ليلته فقال: واحدة هي أم ستّةٌ؟! واختيارُ الستة دون غيرها من العدد لأنها الغاية التي فرغ الله تعالى فيها من جميع أحوال الدنيا، وصَغَّرَ الليلة تصغير التعليم كقول أوس:

فُويقَ جُبيل شامخِ الرأس لم تكد　　لتبلُغَهُ حتى تكلَّ وتعملا

والتنادي، يريد التنادي بالرحيل وقَودَ الخيل إلى الأعداء، ألا تراه يقول فيما بعد:

أفكّر في معاقرة المنايا　　وقَودِ الخيل مُشرِفَةِ الهوادي

قال أبو القاسم: أما استشهاد أبي الفتح بقول الله تعالى فليس من هذا الحديث في شيء؛ لأن المتنبي ذكر الليل، والشعراء يستطيلون ليالي السهر والفكر، ويُحيلُون بتضاعُف الغُمُوم والهواجس فيها عليها. وكذلك عند الأطباء أن الأمراض تشتدّ ليلاً لأن طبعه الضمّ والقبض والخُثُورة والجُمُود، وبالنهار تَنْفَشُّ البخارات عن البدن وتنحل أجزاء العلل. وليس بين الشعراء وبين الأيام تعلق في أمر ما يُسهر، بل يقولون: إن المحزونَ والمغتمَّ ينشرح صدره ويخفُّ ما به، لمُحادثة الناس ومُلاقاة الأشخاص كما قال ابن الدُّمينة:

أقضّي نهاري بالأحاديث والمُنَى　　ويجمعُني والهمّ بالليل جامعُ

وقال الطرماح:

عَلى أنّ للعينين في الصُّبْحِ راحةً　　لرميهما طرفيهما كُلَّ مَطْرَحِ

وقال النابغة:

كليني لهَمٍّ يا أميمةُ ناصبِ   وليل أقاسيه بَطِيء الكواكب
تَطَاول حَتى قُلتُ ليس بمِنُقضٍ   وليس الذي يتلو النجُوم بآيب

وأما إذا ذكروا اليوم فإنهم يذهبون به قصد الممدوح وطول نهاره على الأعداء، كقول الكميت:

وإذا اليومُ كان كالأيَّامِ

وقال أبو تمام:

٢/ ٣٧١ ورُبَّ يومٍ كأيام تركتَ به   مَتْنَ القناة ومَتْنَ القِرن مُنقصِفا

وإنما معنى بيت المتنبي، إن ذهبت به مذهب العدد فأضفت الواحد إلى الستة والمرادُ إلى الأسبوع فتكون استطالة الليلة الواحدة كاستطالة ليالي الأسبوع. ووقف عند هذا الحدّ كقول بعض الرُّجاز:

إنِّي إذا ما الليلُ كان ليلين   ولجلج الحادي لسانين اثنين

فهذا جعل واحدةً ثِنتين، وأوس بن حجر للثلاثة ثلاث ليال فقال:

ولقد أتيت بليلة كليال   وكأنّ تحت الجنب شوكَ سَيَال

والمتنبي جعل الليلة الواحدة لياليَ الأسبوع طولاً، ووقف عندها.

وإن ذهبت بالبيت الواحد والستة مذهب الضرب ففيه معنى لطيف، لأنك إذا ضربت الواحد في الستة رجع إلى الوراء، وإذا ضربت الاثنين في الستة زاد إلى قُدَّام، فيكون المعنى أنَّ هذا الليل يرجع إلى الوراء فلا يتصرَّمُ آخرُه، كما قال الشاعر:

لقد تركتني أم عمرو ومقلتي   همول، وقلبي ما تقرُّ بلابلُه

تطاول هذا الليلُ حتى كأنّما إذا ما انقضى تُثنى عليه أوائله

وأما قول أوس بن حجر واستشهاد أبي الفتح به، وهو فُويق جُبيل، فهو مختلَف في تصغيره. فبعضهم ذهب إلى أن كل جبل شامخ له نادر يَندُرُ منه ويشخصُ فهو الجُبيل، ومنهم من وافق أبا الفتح. والقاطع في تصغير التعظيم قول لبيد، أنشده أبو عُبيد القاسم بن سَلَّام في **الغريب** المصنّف:

وكلّ أناس سوف تدخُلُ بينهم دُويهيةٌ تصفرُّ منها الأناملُ

وصُفرةُ الأنامل من الموت، وليس في الدواهي أعظم منه. قال ذو الرمة:

التارك القِرْنَ مُصفّراً أناملُهُ يَميدُ في الرُّمح مَيدَ المائح الأسِنِ[1]

لاحظ أبو القاسم في هذا البيت اشتماله على استطالة الليلة، وعلى تصغيرها، ونبّه إلى المراد من ذلك كلِّه مبطلاً ما ذهب إليه ابن جنّي، زاعماً أن استطالة الليل مختلف فيه بين الشعراء والأطباء، وأنه ليس بين الشعراء وبين الأيام تعلّق في أمرِ ما يُسهر. ولتوجيه فهمه واختياره ذكر شواهد من كلام ثلة من الشعراء: مثل ابن الدُّمينة، والطرمّاح، والنابغة، والكميت، وأبي تمام. ثم اتجه إلى بيان معنى البيت إن ذهبت له مذهب العدد، فجعل الليلة مثل ليالي الأسبوع طولاً، وإن ذهبت بالواحد والستة مذهب الضرب أفاد ذلك معنى لطيفاً هو الزيادة إلى قدام أو الرجوع إلى الوراء. وفي هذا أيضاً ذَكَرَ أبياتاً لبعض الرُّجّاز ولأوس بن حجر وغيرهما. وأما إفادة التصغير فمردود عنده والشاهد من أوس: (فويق جُبيل) إنما المراد منه النادر

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٣٨ ـ ٤١.

الذي يندر منه ويشخص. ثم أتى بأبيات أخرى تقابل الأول للبيد وذي الرمة.

عمل ابن عاشور في تحقيق الواضح

احتاج المحقق رحمه الله لإقامة نص كتاب **الواضح** وإخراجه على الوجه العلمي الدقيق المطلوب إلى عملين هامين:

يتمثل الأول في عدة اهتمامات وتصرّفات منها:

١ ـ التنبيه على ترتيب مادة **الواضح** في الأصل، كما أوردها أبو الفتح بن جنّي شارح **ديوان المتنبي**، وجرى عليه متعقّبه أبو القاسم الأصفهاني فيما كتبه عليه.

٢ ـ الرجوع إلى الأصول المعتمدة في التأليف والتعقيب.

٣ ـ تحقيق ما ورد **بالواضح** من نصوص.

٤ ـ تحرير الكلام فيما أغلق لفظه، وأبهم معناه.

٥ ـ إكمال ما ورد بالكتاب من شواهد شعرية، ليس من الضروري أن يكون القارئ أو الدارس ملمّاً بها أو عارفاً بنسبتها.

٦ ـ تعيين من أغفل ذكره من أسماء الأشخاص في النصّ اختصاراً أو اقتصاراً.

٧ ـ ضبط ما تحتاج كَلِمُه فيه إلى مزيد من التحرّي أو الإسناد إلى قائليه.

٨ ـ التنبيه على الألفاظ والصيغ الموهمة التي أضيفت إلى النسخة الأصلية لكتاب **الواضح**، بعد الوقوف عليها وتمام قراءتها.

والعمل الثاني لا يقل عن الأول أهميةً ونفعاً، لأن جدواه وإن لم تتعلق بجوهر مادته ككتاب، غير أنها ذات علاقة متينة بها، فلا

يجوز إغفالها ولا السكوت عنها، بل يتأكّد التنبيه عليها. وهذا ما تشهد به حواشي **الواضح** لاشتمالها على العديد من الملاحظات والتعاليق اللازمة أو المتأكدة. فهي ضرورية أحياناً لفهم الكتاب فهماً صحيحاً، وإدراك الجوانب المهمة التي لم ينتبه إليها المؤلف حين جرى بها قلمه، أو أرسل الكلام فيها على عواهنه، في حين يكون القارئ محتاجاً إلى معرفتها على الوجه الصحيح، وليس له من سبيل إلى ذلك غير بيان مغلقاتها. ومثل هذا كثير نقتصر فيه على بعض ما أورده الشيخ في تلك الحواشي من:

١ ـ تنبيه على أقسام أو أنواع من الشعر عند أبي الطيب وعند غيره.

٢ ـ اللغويات والتصحيحات.

٣ ـ ذكر أمثلة لما يحتاج فيه إلى تقصّي المعاني.

٤ ـ المقارنة بين الآراء والاتجاهات في الشروح الواردة بصلب الكتاب.

٥ ـ التنبيه على ما ورد في متن الكتاب من أخطاء لغوية وعربية.

٦ ـ التعريف ببعض المذاهب العقدية.

٧ ـ تضمين **الواضح** بيتاً لبشار، وضعه المؤلّف في ملحقات الديوان.

٨ ـ الترجمة لبعض الأعلام التي يضيع وقت كبير لغير المتخصّص في التعرّف عليها، وتحديد زمن وجودها.

وليس من غرضنا ولا من المقبول تفصيل القول في كل هذه الملاحظات أو التعليقات التي جاء بها المحقّق. فهي لا تقلّ عن ٢٧٥ تعليقاً. وإنّما نورد عيّنات منها، تكون نماذج لما وراءها، إبرازاً لبعض الاهتمامات التي أملت على الشيخ رحمه الله منهجه، واقتضت

منه الوقوف عند عدد من الاستعمالات الواردة في تضاعيف **الواضح** لإبانتها وفصل القول فيها.

١ - جرى أبو الفتح في **فسره**، في ترتيب أبيات شرحه على حروف الهجاء. وعلى طريقته سار أبو القاسم. ولكن المحقّق رأى انخرام ذلك في موضعين من الكتاب. الأول في صفحة ٧٤، في البيت الستين الذي رويُّه على الزاي، والثاني في الصفحة الموالية ٧٥ في البيت الواحد والستين الذي رويُّه على الدال. فكان ذلك خطأ في وضع هذين البيتين وهما:

سلَّه الركضُ بعدَ وَهْن بنَجْدِ   فتصدَّى للغيث أهلُ الحجاز

نهبتَ من الأعمار ما لو حَوَيته   لهُنّئت الدنيا بأنّك خالد

بين سائر الأبيات الميمية التي سبقتها أو لحقت بها[١].

٢ - ومما ورد في حاشية **الواضح** التنبيه على اختلاف نسخ **ديوان المتنبي** في ضبط البيت الواحد، وفي ذكره تاماً أو ناقصاً، مع بيان مختلف الروايات فيه. والمقصود في هذا المحل قول أبي الطيب:

سيف الصدود على أعلى مقلَّده[٢]

أتبعه المحقِّق بقوله: قبل أن يوجد المصراع الأول في نسخ الديوان التي بتونس. ولا يوجد في شرح المعري ولا الواحدي. وأثبته العكبري في شرحه مفرداً. ويوجد في نسخة من **الديوان** نسخها من سمّى نفسه علياً مخلصي المدني في ربيع الأول ١٠٩٠، مرتبة على حروف المعجم في خزانة جامع الزيتونة عدد ٤٥٥٢ ما نصّه:

---

(١) نبّه إلى ذلك الشيخ ابن عاشور في حاشية **الواضح**: ٢/٧٤، ٢/٧٥.

(٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٤٧، ٤٨.

وقال في صباه بعضَ هذه القصيدة، وساق المصراع وبعده:

يفري طلى وامقيه في تجرّده

وبعد البيت سبعة أبيات مماثلة للأبيات التي نسبت لرواية ابن القطاع في النسخة التي شرح عليها العكبري (طبعة الحلبي بمصر ١٣٣٥). ويوجد في تلك الطبعة، في متن الديوان ما نصّه: لم يحفظ المصرع الثاني. فقال قوم هو:

يفري طلى وامقيه في تجرّده

وقال قوم هو:

بكف أهيف ذي مطل بموعده

ثم قال: وقال ابن القطاع أول هذه القصيدة:

وشادن رُوحُ من يهواه في يده   سيف الصدود على أعلى مقلَّدِهِ

وأتبعها بأبيات سبعة بمثل الأبيات التي في نسخة علي مخلصي المدني. والمثبتة بشرح العكبري. ونسب في شرح بعضها كلاماً لابن جنّي (انظر: ٢/ ٨٠). وأحسب أن جميع ما كمل به المصراع تخرّصٌ. وكيف يخفى على ابن جنّي؟ وهو آخذ عن المتنبي. والأشبه ما قاله أبو القاسم[1].

٣ ـ وفي تحقيق النص نورد للشيخ تعليقين مختلفين:

الأول: يتعلق بقراءة بيت المتنبي:

لو مرّ يركض في سطور كتابةٍ   أَحْصَى بحافِرِ مُهْرِهِ ميماتِها

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٤٨.

قال ابن عاشور: كتب لفظ كتابه بهاء بعد الباء. وقال أبو العلاء في **معجز أحمد**: روي كتابه وكتابة، على الاسم والمصدر يعني الضمير أو مصدر كتب[1].

والثاني: تعليق على كلام أبي القاسم لأبي الفتح: ثلاث علل اتخذها قواعد في شعر المتنبي. وذلك ببيان المراد من شعر المتنبي، إذ قال: **الفسر الكبير** اسم لشرح فسر فيه ابن جنّي **ديوان المتنبي**. ثم اختصره مقتصراً على تفسير مشكله. وسمى اختصاره **الفسر الصغير**. وهو الذي أملى عليه أبو القاسم هذا الكتاب الذي سمّاه **الواضح**. وقد ذكره أبو القاسم في أواخر هذا الكتاب. والفسر مصدر فسَر المخفف. وهو بمعنى فسّر المشدّد[2].

٤ ـ ومن تحرير الكلام مع نسبة الشاهد تعليق شيخنا على بيت المتنبي:

أيا لائمي إن كنت وقت اللوَائم علمتَ بما بي بين تلك المعَالم

وعلى كلام أبي الفتح بعده: وهو من المبالغَة في اليمين[3].
قال: كذا في الأصل. ولعله أراد من قوله: «اليمين» أنّ مثل هذا يساق مساق الحلف لأنه دعاء على نفسه: إن كان كذا. والمعنى القسم بأنه لم يكن. وقول أبي القاسم: «ومثله إن كان ما بُلّغتَ عني» البيت أليق بكلام ابن جنّي. والبيت لمعدان بن جواس الكندي من أبيات **الحماسة** وبعده:

وكفنت وحدي منذراً بردائه وصادف حوطاً من أعادي قاتل

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٣٦. (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٣/٣٦.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٧٧.

منذر أخوه، وحوط ابنه[1].

٥ ـ ومن إكماله لعجز بيت أورده أبو القاسم في نهاية ديباجة **الواضح** مع نسبته لصاحبه قوله: البيت لعروة بن الورد. وهو:

لنبلغ عذراً أو نصيب رغيبة   ومُبلِغُ نفسٍ عُذرها مثلُ مُنجِحِ[2]

٦ ـ تعيين الأمير الذي أشار إليه أبو القاسم أثناء قوله: فنُمي خبره إلى أمير بعض أطرافها[3]. قال الشيخ ابن عاشور: نزل المتنبي عند خروجه من اللاذقية في أرض بني عدي من عمل حمص. والأمير هو ابن علي الهاشمي[4].

٧ ـ ضبط لبعض الأسماء الأعجمية: (١) دلِّير بن لَشْكَرَوز.

قال المحقّق: كذا كتب في الأصل. ولم يُضبط الاسمان. فأما دِلِّير فقد جاء في البيت ٢٦ من القصيدة اللامية:

كدعواكَ كل يدّعي صحة العقل

ما يقتضي أنه بتشديد اللام، وكذلك في البيتين ٣٧، ٣٨ من تلك القصيدة. وضبط في نسخة مخطوطة من الديوان، وفي مطبوعة العكبري المطبوعة مع **شرح العكبري** (ط. الحلبي ١٣٥٥) بكسرة تحت الدال، وجعلت علامة الشدّ على اللام في مخطوطة من الديوان، وفي **شرح الواحدي** و**شرح العكبري**، وجعله علامة سكون على الياء التحتية في نسخة **الواضح**، ومطبوعة **شرح العكبري**. ووقع في مطبوعة **خزانة الأدب** (١) ١/ ٣٨٥ (دبير) بموحدة عوض اللام. ولعله تحريف وهو اسم عجمي.

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٧٧.
(٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٨/٥.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٨/٦.
(٤) الأصفهاني. **الواضح**: ١٣.

وأما لشكروز فهو بِرَاءٍ بعد الكاف، وبزاي بآخره في جميع نسخ الديوان، ونسخ الشروح التي بين أيدينا. وضبط في نسخة مخطوطة من الديوان بفتحة على اللام. ووضع في نسخة **الواضح** فتحة على الواو، وكذلك في نسخة مخطوطة من **الديوان**. وضبط حرف الزاي في مخطوطة **الديوان** بفتحة وعلامة تشديد. ووقع في **خزانة الأدب** بياء تحتية في أوله عوض اللام. ولعله تحريف. ووُصف لَشكروز في نسخة **الديوان** بالديلي، ولعل صوابه الديلمي. وكان مدح أبي الطيب دلير سنة ٣٥٣. كذا قال المعري في **معجز أحمد**(١).

(٢) ضبط كلمة دمستق مع ذكر ما ورد بشأنها بعديد المراجع من إطلاقات، والمقارنة بينها مع ذكر الأوفق منها بالنص ٦.

قال الإمام: الدُّمستق بضم الدال المهملة بعدها ميم مضمومة فسين مهملة ساكنة فتاء فوقية مضمومة. كذا ضبط في موضعين من طبعة **شرح** العكبري في حرف الجيم، وحرف العين. وهو الذي تقتضيه حروف الاسم في الرومية. وآخره قاف. قال العكبري: هو صاحب جيش الروم. وقال المعرّي في **معجز أحمد**: وهو قائد الجيش، والاسفهسلّار عند الفرس. اهـ.

قلت: والاسفهسلّار هو قائد الفرسان، وهو بِهَاءٍ بعد الفاء. وقال في **دائرة المعارف**: إنه اسم أرمينوس. كان قائماً بأمور الأمبراطور قسطنطين بن لاون. وهو الذي كان يحارب سيف الدولة سنة ٣١٥. وهذا أصح لأن صاحب **القاموس** لم يذكره، والخفاجي لم يذكره في **شفاء الغليل**. فما قاله المعري توهّم، وما قاله العكبري محتمل الصواب. وأصل التوهّم جاء من إدخال حرف التعريف على

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١/١٣.

هذا الاسم في كلامهم، كما هو في شعر أبي الطيب وأبي فراس. وشأنه أن لا يعرّف لأنه معرفة بالعلمية كما لا يقال الهرقل. وأما قولنا: الإسكندر والأذفونش فلأن اللام من حروف اسميهما[1].

ويقوم العمل الثاني من التحقيق على ذكر مستتبعات مادة كتاب **الواضح**، بطريقة بديعة تجمع بين الإيجاز والإفادة، ولا تكاد تهمل جانباً من الجوانب العلمية والأدبية التي يحتاجها دارس شعر أبي الطيب والناظرُ فيه إلا تناولتها. فهو عند ذكره:

ـ أبيات المعاني، في كتاب **الواضح**، نبَّه المحقق أولاً إلى مواطن ورودها في النص[2]، وبيَّن ثانياً المعنى الاصطلاحي المراد من هذا اللفظ قائلاً: أبيات المعاني هي التي تخفى معانيها، وتُوهم ألفاظُها خلاف مرادِ قائلها. فإذا أجيد التأمل فيها ظهر لها معنى صحيح[3]. ثم قال: ونظير ذلك ما يغالط به في الكلام كقول العرب عند إيراد الإبل في الشتاء: «برديه تجديه سخيناً» والمراد رِديه أي الماء تجديه غير بارد، فيكون قولهم: رِدي: فعل أمر من ورد. وأنشَدَ قول الشاعر:

أقول لعبد الله لما سقاؤنا ونحن بوادي عبد شمس وها شم

المراد بـ(ها شم) كلمتان وهي (وَهَى) فعل ماضي أي تخرَّق، وكلمة (**شِم**) فعل أمر من شام إذا نظر البرق هل معه سحاب ممطر[4].

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٥٤.

(٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٥، ٣٠، ٤١، ٤٩، ٦٥.

(٣) الأصفهاني. **الواضح**: بيت المتنبي: ٤٨، الشاهد ٢٤.

(٤) الأصفهاني. **الواضح**: ٤٩/٣.

وينتقل ثالثاً بعد هذا إلى ذكر جملة من المؤلفات في أبيات المعاني. جعل منها كتب الأصمعي والأشنانداني والسيرافي والباهلي والجاحظ[1].

وخصص الشيخ ابن عاشور بضربين من شعر المتنبي، ترجم للأول منها بالعضديات لكونه أنشدها في مدح عضد الدولة ابن بويه. وقد كان آخرَ شعره[2]. وترجم للثانية بالصَبَويات عند قوله تعليقاً على بيت المتنبي:

في مِثْلِ ظَهْرِ المِجَنِّ متّصلٍ   بمثلِ بطنِ المِجَنِّ قَرْدَدُها

هذا البيت من الصبويات[3].

ـ وأمام كثرة الألفاظ الواردة في نص **الواضح**، والمتنوعة بين لغوية وحضارية، واصطلاحية، وبلاغية ونحوها، نستعرض في أمثلة محدودة ما يكشف عن طبيعة كل قسم منها. فالألفاظ اللغوية التي أحببنا الإشارة إليها هي: أنشاء، الممقط، الطلة، النبيذ، الدواويج، العبريات والضال والأياة.

ـ قال الأصفهاني في ديباجة **الواضح**: وكان بعض أَنشاءِ خدمته وأغذياءِ نعمته[4]. قال الشيخ ابن عاشور شارحاً معنى الكلمة، وضابطاً صيغتها إذ لم تضبط كلمة أنشاء في الأصل. قال: ويظهر أنها بفتح الهمزة وسكون النون جمع نشء بفتح وسكون. وهو الصغير من الإبل وغيرها أراد به الناشئين في العلم[5].

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٣٠، ١/٤١، ٣/٤٩، ٢/٦٥.
(٢) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٦.   (٣) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٩٠.
(٤) الأصفهاني. **الواضح**: ٢١/٥.   (٥) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٥.

ـ وجاءت كلمة ممقّط في قول الأصفهاني: وكان ركن الدولة جاءه ممقّط وخلا به في الميدان. قال الشيخ ابن عاشور: في **اللسان**: المقاط: الحامل من قرية إلى قرية. والمقاط أجير الكري. اهـ. فلعل الممقط بمعنى المقاط مشتقاً من مقط، أي كان الجاسوس في صورة مقاط[1].

ـ وتعليقاً على قول أبي القاسم: لأن النبيذ ليس من كلام العرب. قال: لا يستقيم لأن كلمة نبيذ عربية خالصة غير معربة، ولعل مراد المؤلف أن المشتقات من اسم النبيذ قليلة الدوران في كلام العرب[2].

ـ وأمّا طلّتي في ما يرويه الأصمعي:

أفي نَابين نالهما سُواف تألّت طَلّتي ليست تنام

فمعناه امرأة الرجل. **اللسان**. والبيت لعمرو بن حسان[3].

ـ قال الراجز:

وغَنّى في حنين الزير والمثنى بتهزيج
جعلنا القمص في اللبات أمثال الدواويج

قال المحقّق: الدواويج بدال مهملة وواوين: جمع دُوّاج بوزن رمان: لحاف يلبس، أي فهو شقة غير مخيط. وهذا وجه التشبيه في كلام الراجز[4].

وفي قول آخر:

عُبْريّاتها نثرت علينا دنانيراً طبعن من الإياة

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١٩/٥. (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٤٩/١.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٤٩/٢. (٤) الأصفهاني. **الواضح**: ٧٤/١.

ثلاث كلمات شرحها الشيخ ابن عاشور بقوله: العُبريّات بضم العين جمع عُبرية. وهي شجرة السدر التي تنبت على عبر النهر. يقال لذلك: سدر عُبريّ، وأما السدر البري الذي لا يشرب فهو الضال. والإياة شعاع الشمس[١].

- والألفاظ الحضارية التي أطلقت على أعياد فارسية أو وقعات أو وظائف:

- فلم يحر جواباً إلى أن حضره النيروز: النيروز اسم عيد فارسي معرب نوروز أي الزمن الجديد. فكلمة (نو) بمعنى الجديد، وكلمة (روز) بمعنى الوقت. وهذا اليوم هو أول السنة الفارسية. وهو أول يوم من شهر (أفرودين ماه)، ويوافق اليوم ٢٦ من تشرين الثاني (نوفمبر). ومدّة هذا العيد ستة أيام. وذكروا له أسباباً تاريخية غير فلكية[٢].

- قال الأصفهاني: إلى أن حدث يوم نثر الورد. قال الشيخ ابن عاشور: ظاهر كلام المؤلف أن يوم نثر الورد يوم معروف حينئذ من أيام السنة. ولم أر من ذكره بهذا العنوان غير هذا الكتاب. ولم يذكر شارحو الديوان سوى أن عضد الدولة جلس للشراب في مجلس متخذ له، وأمر بنثر الورد فدارت غلمان تنثر الورد على جوانب المجلس حتى تورّد المجلس. قال المعرّي: وذلك سنة ٣٥٤[٣].

- خطاب أبي علي الفراء إلى أبي الفرج المنشي صاحب ركن الدولة الذي ورد في أبياته:

قد جاءك المهرجان يلتمس الزيـ ـنة من نور وجهك البهج

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٨٤. (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ١/١٧.

(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٤/٢١.

قال الشيخ ابن عاشور: المهرجان عيد للفرس. وهو اليوم السادس عشر من مهرماه الفارسي يوافق ٢٦ من تشرين الأول (أكتوبر). وهو وسط الخريف[١].

- يوم حليمة. قال في النص: أشهر من يوم حليمة في أشعار المحدثين. قال الإمام الشيخ: يوم حليمة يوم مشهور من أيام وقائع الحرب عند العرب. وهو يوم قتال بين ملوك الشام الغسانية وملوك الحيرة المناذرة. انتصر فيه جيش الحارث بن أبي شمر الغساني على جيش المنذر بن ماء السماء، وأضيف إلى حليمة بنت الحارث الغساني لأنها حضرت المعركة وحرّضت عسكر أبيها، فكان لهم النصر. ومن أمثال العرب: ما يوم حليمة بسر[٢].

- وورد كتاب أبي الفتح ذي الكفاءتين. قال الشيخ ابن عاشور: كذا رسم بهمزة بعد الألف. ولعله سهو صوابه: الكفايتين بياء بعد الألف لأن الكفاية بالياء خطة. وهو أن يكفي صاحبُها الملك أموراً يكلها إليه. ومنه لقب الشريف الرضي ذا الكفاية لكفايته الدولة والخليفة أمور النسب العلوي. وأما ذو الكفايتين هذا فهو أبو الفتح بن أبي الفضل بن العميد لأنه كفى ركن الدولة أبا علي بن بويه أمور الدواوين وأمور الجيش[٣].

- ومن الكلمات التي احتاجت إلى التعليق من أجل البيان وتحرير الخطاب قول المتنبي:

سلّه الركضُ بعد وهن بنجد   فتصدّى للغيث أهلُ الحجاز

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٢٤.   (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٨٦.

(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٢٢.

قال شيخنا: أراد أبو القاسم أن تَخصيص أهل الحجاز بالذكر في مقابلة نجد ليس لخصوصية في الغرض، ولا لاختصاص المقابلة. فإن مقابلة نجد تكون بالغور وبتهامة، بل إنما جلبه لأجل القافية. وليس مراد أبي القاسم أن مقابلة نجد بالحجاز غير صحيحة[1].

ـ ومن تعليقاته في هذا الباب من أجل إقامة الوزن وتصحيح المعنى وذكر الصور البيانية قوله في بيت الحسن بن هانئ:

طـــافـــيـــات راســـبـــات   خــوْمــهــا عــنَــقــاً عــنَــقَــا

كذلك كتب في الأصل، وكذلك ضبط ونقط ما ضبط ونقط منه. ومنه تحريف ونقص أفضى إلى اختلال الوزن. وصواب البيت:

طـــافـــيـــات راســـبـــات   حــبــبــتــهــا عــنــقــاً فــعــنــقــا

راسبات بموحدة من تحت بعد السين. كذا في ديوانه. ولعل كلمة خومها تحريف خوفها بخاء معجمة وبفاء أخت القاف بعد الواو. وهي رواية في البيت عوض حببتها، وانتصب عنقاً عنقاً على البدلية من ضمير الغائب في حببتها، بدَلٌ مفصَّل من مجمل كما تقول: قرأت الكتاب باباً فباباً، والعنق والعنق رأس الجبل من الرمال. والبيت من مجزوء الرمل. شبه الصعود بالطفو، والهبوط بالرسوب. وفي البيت محسِّن الطباق[2]. ويمكن أن يلحق بهذا استعمال اللفظ بمعناه اللغوي مع نفي إرادة المعنى الاصطلاحي. كما في قول ابن جنّي: وذلك أن المعدوم عندنا سمِّي شيئاً. قال الشيخ ابن عاشور: يعني عند أهل اللغة دون اصطلاح المتكلمين. فإن أصحاب الأشعري اصطلحوا على أن المعدوم لا يسمى شيئاً[3].

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٣/٧٤.   (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٩٠.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٣/٦٦.

ومما تناولته تعاليق الإمام الأكبر بيان اختلاف آراء الشراح **لديوان** شعر المتنبي. والاقتصار على وجه واحد من تلكم الأفهام يقصر بالناظر عن إدراك المقصود بصورة قطعية. ولذلك فإنا نجده فيما كتبه ابن جنّي على بيت المتنبي:

تبلُّ خدِّيَ كلما ابتسمت   من مطر برقه ثناياها

يتعقبه بقوله: جعل أبو الفتح إسناد تبلّ إليها إسناداً حقيقياً، وأبو القاسم جعله مجازاً عقلياً، أي تتسبب في بلّ خدّي بالدموع، ووافق الواحدي في **شرحه** التفسيرَ الذي قاله أبو القاسم، وحكى الواحدي عن ابن فورجه موافقته لأبي الفتح. وحكى المعري في **معجز أحمد** سبعة أقوال في تفسير هذا البيت غير معزوة، أحدها مثل ما لابن جنّي، وآخر مثل ما لأبي القاسم(١).

ويتبع هذه المقارنة بين الأفهام المختلفة مع الترجيح أو الانتصار لبعض أصحابها. وهو فاش في كتاب **الواضح**. مثاله قول المتنبي:

لَياليَّ عند البِيضِ فَوْدَايَ فتنةٌ   وفخرٌ وذاك الفخرُ عِنديَ عَابُ

اختلف في معنى هذا البيت ابن جنّي والأصفهاني. وقال الشيخ ابن عاشور: معنى أبي الفتح ومعنى أبي القاسم متقاربان، وإن كان معنى أبي القاسم أصرح(٢).

ـ ومن ذلك الاختلاف في معنى قول أبي الطيب:

وترى الفضيلة لا ترد فضيلة   الشمس تشرق والسحاب **كنهورا**

عقب عليه الشيخ ابن عاشور بقوله: ذكر أبو البقاء **اختلاف**

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٨٥.   (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٣٦.

شارحي **الديوان** في معنى هذا البيت ونظمه[1]. انظر وجوه ذلك عند العكبري[2].

ـ ومنه ما ورد في تفسير قول أبي الطيب:

عيون رواحلي إن حرتُ عيني وكلُّ بُغام رازحةٍ بُغامي

حكى الأصفهاني عن أبي الفتح قوله: حرت أو تحيّرت، والبغام صوت الناقة المعيية. ومعناه: إن حارت عيني فعيون رواحلي عيني وبغامهن بغامي. قال المحقق: هذا التفسير من أبي جعفر هو الظاهر، وما ذهب إليه أبو القاسم معنى ضئيل. وحسبك أن الشاعر فسّر به مراده، وهو الذي يقتضيه سياق الأبيات قبله وبعده. وذكْر البُغام لا يناسب إلا المعنى الذي رواه أبو الفتح عن الشاعر نفسه. وابن فورجه والخطيب سلكا مسلك أبي القاسم في معنى البيت في **شرح** العكبري، بخلاف العكبري[3].

ـ ومن ذلك الاختلاف في تفسير قول المتنبي:

وخيلٍ حَشَوْناها الأسِنَّةَ بعدما تكدَّسْنَ مِنْ هَنَّا علينا ومِنْ هَنَّا

ضُرِبْنَ إلينا بالسياط جهالةً فلما تعارفنا ضُرِبْنا بها عَنَّا

يروي أبو القاسم الأصفهاني وجهين في تفسير قول أبي الطيب: فينسب الأول لأبي الفتح وينسب الثاني له.

قال الشيخ ابن عاشور: وافق أبا القاسم على هذا التفسير

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٥٣/ ٥.

(٢) العكبري. **شرح ديوان المتنبي**: ٢/ ١٧١، البيت: ٤٥.

(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٣/٧٨؛ العكبري. **شرح ديوان المتنبي**: ٢/ ١٤٣، البيت: ٤.

المعري والواحدي والعكبري. وأما ابن القطاع فحكى عنه العكبري أنه وافق أبا الفتح، والأصوب ما فسره به أبو القاسم[1].

ولا شك أن مما يقتضيه التحقيق تصويب النص في النسخة المعتمدة، فلا بدع إذا رأينا شيخنا، مرتين أو ثلاثة، يُصلح ما عرض للمتنبي من أخطاء عند التحقيق:

أُحاد أم سُداس في أُحاد   لُيَيْلَتُنا المنوطة بالتنادي

فهو عندما يعلّق على تفسير الغَيَد بالعنق عند الأصفهاني يقول: كذا بالأصل، وكذلك ضبطه. وهو سهو. ولعل الصواب الغيد ميل العنق[2]، ومثل هذا ما سبق التنبيه إليه في بيت الحسن بن هانئ من تحريف وخطأ واضطراب[3].

ولقلة العارفين بالمذاهب العقدية والفقهية من أهل الاختصاص في الأدب والبلاغة فسّر الشيخ جملة من الإطلاقات الاصطلاحية على المذاهب.

فقال عن الجعفرية: الأشهر أنها منتسبة لأتباع مذهب مَن ينتسبون إلى أبي جعفر محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين. وهم أيضاً قائلون بإمامة جعفر الصادق بن محمد الباقر، لكنهم مختلفون في ذلك مع اتفاقهم على إمامة أبي جعفر محمد الباقر، فكانت نسبة المذهب إليه أولى[4].

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٣/٧٩؛ العكبري. **شرح الديوان**: ٤/١٦٧، البيتان: ٧ ـ ٨.

(٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٥/٢٤.

(٣) الأصفهاني. **الواضح**: انظر تع: ٦٦٩.

(٤) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٧١.

وبيّن عدة مذاهب، هي في الجملة خبيثة الاعتقاد كانت منتشرة بالكوفة. ذكرها المؤلف عند حديثه عن تنبؤ أبي الطيب، فجعل منها السوفسطائية، وتناسخ الأرواح، ومذاهب الفضائية القائلة بالخلاء، والسبعية، والقائلين بالنفس الناطقة، والحشيشية. وجعل من الشعراء الموسومين بخبث الاعتقاد: بشّار بن برد، وديك الجن، وأبان بن عبد الحميد، وأبا العتاهية، وإبراهيم بن سيابة[(١)].

ـ قال الشيخ في تعريف السوفسطائية: هم الذين ينكرون حقائق الأشياء، ويقدحون في طرق التوصل إلى العلم بها، لِشكِّهم في الحسيات والبديهيات، وهو لفظ يوناني معرب. انظر **شرح** السيد الجرجاني على **المواقف**: ١/١١٧ط. الأستانة[(٢)].

ـ ووصف مذهب التناسخ بكونه مذهب القائلين بأن الأرواح بعد فناء أجسامها تحل في أجسام أخرى. وهو مذهب هندي قديم. انظر **رسالة الغفران** ١٤٢، ١٥٧. ط. هندية بمصر. وبه قالت الهاشمية من فرق الشيعة. **الملل والنحل** للشهرستاني: ٢١٢ هامش الفصل. ط. مصر[(٣)].

ـ ومذهب القائلين بوجود الفضاء المسمى عند الحكماء بالخلاء. وهو كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما. فالمتكلمون قائلون بإمكان وجوده، والحكماء ينفونه[(٤)].

ـ وقال عن السبعية: بفتح السين المهملة وسكون الموحدة، طائفة من الشيعة جعلوا عدد الأئمة سبعة، وأن السابع إسماعيل بن

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٧ ـ ٩. (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٧/٣.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٨/١. (٤) الأصفهاني. **الواضح**: ٨/٢.

جعفر الصادق المتوفى في حياة أبيه في حدود ١٤٥، ويدَّعون أنّ المهدي المنتظر من عقبه[١].

ـ مذهب القائلين بالنفس الناطقة من الحكماء. وهي جوهر فرد مجرد عن المادة، ولكنها مقارنة للمادة في أفعالها عندهم[٢].

ـ والحشيشية هي مذهب طائفة من الشيعة الإسماعيلية كانوا في حصون جبلية من بلاد الشام. نسبوا إلى شرب الحشيش المخدر[٣].

ومن تعليقات الإمام الأكبر ما أثبته في حاشية **الواضح** تنبيهاً على عمله في تتبع شعر بشّار. فهو يقول عند ذكر قول بشّار، بعد ضبطه للبيت:

تَنَابُع نحو داعيها سراعاً   كما نثر الفريد من النظام

لم تضبط كلمة تنابع. والوجه أن تكون: بفتح المثناة الفوقية الأولى، وبفتح الموحّدة، وبضمّ العين كما يقتضيه تأنيث الضمير في قوله: داعيها، وجمع سراعاً. وهذا البيت لا نعرفه إلا في هذا الكتاب. وقد أثبتناه في **ملحقات ديوان بشّار**. ط. لجنة التأليف والنشر ١٣٨٢[٤].

وعني شيخنا رحمه الله في تعليقاته بالتعريف بكثير من الملوك، والأمراء، والوزراء وخزنة المال، والقوّاد، واللغويين، والنحاة، والأدباء، والشعراء. وفيما سنذكره من ذلك لمحة دالة، وليس استقراء لمن ترجم لهم. كما سنشير إلى بيانات وتفسيرات في هذا الباب منها ما يتعلّق بمن أضيف اسمه إلى كتاب مثلاً، من غير تصريح بتسميته

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٨/ ٣.
(٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٨/ ٤.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٨/ ٥.
(٤) الأصفهاني. **الواضح**: ٤٤/ ٣.

الشخصية، ومنها ما يرجع إلى ضبط الأسماء أو تحرير الأنساب، أو ممّا يكون قد توقّف فيه المحقّق. فهو يترك الدلالة عليه بما يكون من التعريف، ممّن يلحق به ويأتي بعده من أهل العلم والبحث.

فمن الملوك تعريفه بكافور قائلاً: كان عبداً أسود من خدم الإخشيد، صاحب مصر. ولمّا توفي الإخشيد ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ولي بعده ابنه أنوجور أبو القاسم. واستولى على الأمر كافور. وكان كافور أتابك أبو القاسم بن الإخشيد. وكلمة أتابك تركية مركبة من كلمة أتا بمعنى أب وبك بمعنى الأمير. وتوفي كافور ٣٥٦[١].

وكذلك تعريفه بالإخشيد. وهو أبو بكر محمد بن طغم بن جف الفرغاني الأصل. من أبناء الملوك في فرغانه. ولد ببغداد ٢٦٨ وأولاه الخليفة القاهر على مصر ٣٢١، وصرفه قبل أن يتسلمَ عمله. ثم أولاه ٣٢٣. ولقبه الإخشيد ٣٢٧. وهو لقب ملوك فرغانه، ومعناه ملك الملوك. وتوفي في دمشق ٣٣٤ ـ ٣٣٥. ودفن ببيت المقدس[٢].

وأما الوزراء فذكر من بينهم:

ـ المهلبي أبا محمد الحسين بن محمد، من ولد قبيصة بن المهلّب بن أبي صفرة الأزدي، وزير معز الدولة ابن بويه في سنة ٣٣٩. ولد بالبصرة ٢٩١ ـ ٣٥٢. كان شاعراً كاتباً. ترجمته في **اليتيمة** وابن خلكان. وله أقوال بليغة، تجري مجرى الأمثال. أثبتها أبو منصور الثعالبي في كتاب **سحر البلاغة وسر الصناعة**. وَزَر لمعز الدولة بعد موت الوزير أحمد الصميري. فحمد أثره في كشف الظلامات، وتقريب أهل العلم والأدب[٣].

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٦/١١. (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/١٢.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٤، ٧/١.

ـ وأبا الفضل البلعمي بعين مهملة نسبة إلى بلعم من بلاد الروم. هو محمد بن عبيد الله بن محمّد التميمي. كان وزير الأمير السعيد نصر الساماني ووزيراً للأمير إسماعيل الساماني. توفي ٣٢٥[١].

ـ وأبا علي بن إلياس. هو محمد بن إلياس بن اليسع. كان وزيراً لأمراء بني سامان. وكان من أصحاب السعيد نصر بن أحمد الساماني. وسخطه، وشفع فيه محمد بن عبيد الله البلعمي. وتقلب في الأمور أوائل القرن الرابع. وصار إليك ملك بلاد كرمان، ثم تخلّى عنه لابنه اليسع. توفي ٣٥٦[٢].

ـ وذكر من القواد أبا العشائر. قال في ترجمته: أبو العشائر هو الحسين بن علي بن الحسين بن حمدان. كذا قال الواحدي ابن عم سيف الدولة، وممدوح المتنبي، وممدوح أبي فراس. كان من قواد سيف الدولة، وأسر في بلاد الروم[٣].

ـ وترجم لعدد كبير آخر من العلماء والأدباء والنحاة وغيرهم من العلماء. فذكر من اللغويين والأدباء أبا الطيب اللغوي. قال: هو عبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي الحلبي. أصله في عسكر محرم. قدم حلب فأقام بها إلى أن قتل في دخول دُمستق حلب ٣٥١[٤].

ـ ومن بين الأدباء الذين ترجم لهم الإمام الضبّي. قال: هو أحمد بن إبراهيم الضبّي نسبة إلى قبيلة ضبّة ٣٩٩. أديب من أصحاب الصاحب بن عباد. ووزر بعده لفخر الدولة ابن بويه، وابنه مجد الدولة

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١/١٨. (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ٦/١٨.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٤/٩. (٤) الأصفهاني. **الواضح**: ١/١٠.

إلى سنة ٣٩٣، حيث هرب من الريّ إلى بدر بن حسنويه فأكرمه[١].

وكذلك نجد له ترجمات للنحاة من بينها ترجمة ابن جنّي التي يقول فيها:

ـ هو أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصلي النحوي الشهير ٣٩٢. أخذ عن الفارسي، وصحِب المتنبي. وكتب على ديوانه شرحين: أحدهما على كامل القصائد سماه **الفسر الكبير**. وابن جنّي أول من شرح **ديوان المتنبي**[٢]. توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية، والثاني في معاني أبيات منه سماه **الفسر الصغير**. وهو مقصود المؤلف هنا، لأنه صرح في مواضع بأنه لم يطلع على **الفسر الكبير**. ثم في آخر هذا الكتاب[٣]...

وتحدث عن ثلة من الشعراء ترجم لهم. نذكر من بينهم:

ـ ديك الجن، مولى بني حبيب بن مسلمة الفهري ٢٣٥. كانت له جارية يهواها، اتهمها بغلام وصيف له، فقتلها ثم ندم على ذلك. فأكثر من التلهّف عليها بشعر كثير. وهو شاعر مُجيد. ولم أقف على سبب تلقيبه بديك الجن[٤].

ـ اللاحقي، من أصحاب بشار. كان شاعراً مُجيداً في عصر الرشيد، واتصل بالبرامكة. واللاحقي نسبة إلى جدّه لاحق. وهو مولى بني رقاش من بني شيبان بن بكر بن وائل. ورقاش أمه. نشأ بالبصرة. وكان صديقاً لبشّار بن برد. ومات بعد نكبة البرامكة. ولم أقف على سنة وفاته[٥].

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٧.
(٢) **الصبح المنبي**: ١٦٠. ط. دمشق.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٢/٥.
(٤) الأصفهاني. **الواضح**: ٦/٨.
(٥) الأصفهاني. **الواضح**: ٧/٨.

- ابن سيابة. بسين مهملة وبتحتية، وهو الصواب. وجعل على التحتية علامة خف، أي بالتخفيف. اسمه إبراهيم. شاعر معاصر لهذه الفئة متوسّط الشعر وعُدّ منها[١].

ولا يخلو **الواضح** عند الاقتضاء من ذكر وجوه تلك القرى والدساكر وأعيانها. ويتّبع الشيخ ابن عاشور الأصفهاني، مكملاً ما ينبغي أن يعلم عن بعض الأعلام، كما في ترجمته لفاتك. قال: فاتك هو أبو شجاع. يعرف بفاتك الكبير، ويعرف بالمجنون، وبفاتك الرومي. أُخِذ وهو صغير من بلد قرب حصن يعرف بذي الكِلاح، وتعلم القراءة والكتابة بفلسطين. فأخذه ابن طغج محمد الملقب بالإخشيد صاحب مصر من سيده كرهاً. فنشأ كريماً بعيد الهمة. ولقبّه أهل مصر بالمجنون لإفراطه فيما أعطاه للمتنبي كما ذكره المؤلف، وأقطعه الإخشيد بلاد الفيوم[٢].

- ومن الأعيان والسراة أيضاً سميُّ السابق فاتك بن أبي جهل بن فراس بن بداد، من بني أسد. وهو خال ضبّة بن يزيد العيلي الذي هجاه أبو الطيب بالأبيات التي أولها:

ما أنصف القوم ضبّةْ وأُمّه الطرطبّة

قيل: إن فاتكاً لما سمع ذكر أخته بالقبح في هذه الأبيات، داخلته الحميّة فأضمر الانتقام من المتنبي. وقد علم أنه منصرف من بلاد فارس متوجّهاً إلى العراق، وأن اجتيازه على دير العاقول[٣].

وجاء الإمام في حاشية **الواضح** إلى جانب التعريفات والترجمات بتعليقات أخرى ذات صلة بالموضوع. منها ما هو حول

---

(١) الأصفهاني. **الواضح**: ١/٩. (٢) الأصفهاني. **الواضح**: ١/١٢.
(٣) الأصفهاني. **الواضح**: ٤/٢٦.

قول أبي القاسم: «أخي أبي محمد الأبهري صاحب كتاب «**حقائق الآداب**». قال المحقق: صاحب صفة لأبي محمد، وهو عبد الله بن محمد بن علي المعروف بابن شاهرذان له كتاب **حدائق الأدب** في اللغة. ذكره ياقوت دون وصفه بالأبهري، وكناه أبا محمد، وذكر **حدائق الحقائق** في اللغة. وقال: لا أعرف من حاله شيئاً[1]، وغير ذلك من التحقيقات.



(١) الأصفهاني. **الواضح**: ٢٠/٣.

سرقات المتنبي ومشكل معانيه

لابن السراج

ورد في الورقة الأولى من هذا التأليف أنه كتاب في حل مشكل معاني أبي الطيب، وبيان ما يوافق كلامه فيه كلام غيره ممن تقدمه من الشعراء. فهو بذلك صنو للكتاب الأول المتقدّم **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، يكمله فيما عرض له من بيان مُغلَقه، متناولاً أحياناً نفس الغرض والموضوع من الأبيات التي اتفق النظر فيهما في الكتابين، وهي:

٣/٣، ٤/١٠، ١١/٧٠، ١٢/٨٧، ١٤/٩٧، ١٥/٩٨، ١٨/١٠٧، ٢٨/١٤٧، ٢٩/١٨٨، ٣١/٢١٥ ٤١/٢٧٣ _ ٣٣٥، ٤٤/٢٧٩ _ ٣٤٧، ٤٥/٢٨٦، ٤٦/٣٥٣، ٤٨/٢٩٢، ٥٠/٣٩٠، ٥٢/٣٩٢، ٥٣/٣٩٣، ٥٦/٣٩٦، ٥٦/٤٤٢، ٦٣/٤٦٤، ٦٤/٤١٥.

وجاعلاً قسماً آخر منه في تفسير مشكل المعاني كما في **الواضح**. وعدّة أبيات **المشكل** في هذا الكتاب: ٨١+٢٠ = ١٠١، وعدّة أبيات **المشكل** التي تعرّض لها ابن سراج: ٢٢٤.

وعدّة أبيات السرقات الواردة به: ٢٩٠. وجملة ما تضمّنته هذه النسخة من **سرقات المتنبي ومشكل معانيه**: ٥٠٨.

وهذا الكتاب هو أول كتاب يجمع بين الغرضين المطروحين للنظر والنقد: الأبيات المشكلة المحتاجة إلى بيان وشرح، والأبيات

التي اقتفى فيها المتنبي معاني غيره مما استجاده عند الشعراء قبله.

ومخطوطة **سرقات المتنبي** التي اعتمدها المحقّق ولم يقف على نسخة ثانية لها. وقد نبّه على هذا بقوله: بحثت فيما دخلت من مكتبات وراجعته من الفهارس عن نسخة من هذا الكتاب فلم أجد نسخة أخرى. ولذلك غلب على ظنّي أنها نسخة فريدة (السرقات: ع). وفي محل آخر من مقدمته ذكر أن هذا الكتاب لم يرد له ذكر عند السابقين (السرقات: ك) وهذا صحيح يتّضح مما سنورده بعد.

والمخطوطة الوحيدة من كتاب **السرقات** التي اعتمدها الإمام الأكبر تقع في مجموع ذي ثلاثة أجزاء مختلفة متكاملة:

الأول منها كتاب **السرقات** هذا. وهو بخط مشرقي. كتب في رجب ٦١٥.

والثاني **رسالة الحاتمي في مناظرة بينه وبين المتنبي**.

والثالث **رسالة في مآخذ المتنبي** أوردت معاني عدّة أبيات له، استمدها من كلام الحكيم أرسطو.

قال أبو عبد الله الكاتب: والرسالتان الأخيرتان بخط مغربي تمَّ نسخَهما بالقاهرة في رجب ٦٦٤. وكتبت هذه الأرقام بأرقام الزمام المغربية.

أما عنوان الرسالة الأولى ونسبتها فقد وقع التنصيص عليهما في الورقة الأولى (وجه) من الجزء الأول من المجموع، ثلاث مرات.

الأولى بعد البسملة. ونصه: قال الشيخ الإمام العالم الفاضل العلامة ابن بسام النحوي ﵁: هذا الكتاب في ذكر سرقات أبي الطيب ومشكل معانيه المرتّبة على القوافي.

والثانية بعد ذلك في نفس الورقة بالمداد الأحمر والأسود ونصه: **كتاب سرقات المتنبي ومشكل معانيه**؛ تأليف الشيخ ابن بسام النحوي رحمه الله آمين. وبإثره في مخرج بالمداد الأحمر بخط مشرقي: هو ابن بسام صاحب كتاب **الذخيرة في شعراء الجزيرة**.

والثالثة بخط مغربي هو خط أبي عبد الله الكاتب: هذا الكتاب في حلّ مشكل معاني أبي الطيب، وبيان ما وافق فيه كلامه كلام غيره ممن تقدّمه من الشعراء. ألفه الفاضل العلامة ابن بسام النحوي اللغوي صاحب كتاب **الذخيرة في شعراء الجزيرة**. وقد شاهدت جزءاً منه في بلاد المغرب.

وهذه النصوص المعرفة بالكتاب وصاحبه تُقَدِّمه بأنه كتاب في **سرقات المتنبي** منسوب إلى ابن بسام صاحب **الذخيرة**. وكما وقع الاحتراس من اسم الكتاب بما ذكرناه قبل عن المحقق، نجد شيخنا رحمه الله يتوقّف أيضاً في اسم المؤلف محتاراً بين أن يكون أحد أربعة:

الأول: علي بن محمد بن نصر بن منصور بن بسام المعروف بالبسامي البغدادي. وهذا لا يصحّ أن يكون صاحب **كتاب السرقات** لأنه توفي قبل أن يولد المتنبي.

الثاني: هو محمد بن أيوب. كبير فقهاء مالقة. وليس موضوع الكتاب مما يمكن أن يكون قد اهتمَّ به.

الثالث: هو أبو الحسن جابر بن بسام. وقد كان أيضاً مفتياً بمالقة.

الرابع: أبو الحسن علي بن بسام التغلبي الشنتريني. وهو من الكتاب والوزراء. و**سرقات المتنبي** جرى فيه على نسق كتاب **الذخيرة في أعيان الجزيرة**.

وعقد المحقّق مقارنة بين طريقتي هذين الكتابين خصوصاً بعد أن مال في نسبة **السرقات** إلى أنها لابن بسام، بحسب ما ورد في الورقة الأولى من المخطوط كما قدّمنا. ثم بعد مناقشته للأوصاف التي أضيفت إلى ابن بسام من كونه الشيخ النحوي واللغوي، وكونه تغلبياً أو ثعلبياً مبدياً بذلك حيرته. قال: أما مصنّف هذا الكتاب فنتوسَّم كما توسَّم بعض الأفاضل قبلنا أنه من أعيان الجزيرة[1].

ورغم ما بذل الإمام الأكبر من جهد في تحقيق **السرقات** ومن قبلها **الواضح** فإن من الواقفين على **السرقات** بعد طبعه من أبدى احترازاً في نسبة الكتاب واسم مؤلفه. وهو وإن نوّه بعمل ابن عاشور فيه قائلاً: (وقد أخذت من كتاب **سرقات المتنبي ومشكل معانيه** أثناء تحقيقي لكتاب **المصنف** لابن الوكيع التنيسي في جملة ما استفدت منه من المصادر، لفت الكتاب نظري بموضوعه ونسبته إلى ابن بسام النحوي. وبقي في الذاكرة شيء من هذا الانتباه)[2].

وكما أنكر نسبة كتاب **السرقات** لابن بسام النحوي الدكتور إحسان عباس، فقال: ولكن ليس في الكتاب أية قرينة تدل على أنه من تأليفه، أي تأليف ابن بسام[3]. أنكر د. رضوان الداية ذلك مع تصحيح القول وتفصيله في المقال المومى إليه أعلاه[4].

وقد صرح الدارس المعقب المذكور أن صاحب كتاب **السرقات**

---

(١) **السرقات**: /ح.

(٢) ٢٢ ع. كتاب **سرقات المتنبي** لرضوان الداية: ٦١٢.

(٣) إحسان عباس. **تاريخ النقد الأدبي عند العرب** ط١: ٥٠٦.

(٤) **سرقات المتنبي**: ٢٤ع. دمشق: ٦١١ ـ ٦٢٢.

إنما هو المعلم المحاضر البارع أبو بكر محمد بن عبد الملك بن السراج الشنتمري الأندلسي النحوي[1]. وأن سرقات المتنبي ليست إلا قسماً من كتابه **جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب**. ذلك أن ابن السراج وضع كتاب **الجواهر** على أربعة أجزاء:

الأول منها: في ذكر الشعر وقائليه.

الثاني: في تفاصيل أنواعه بحسب معانيه واختلاف القول فيه، وتوليد المعاني وسرقاتها.

الثالث: في المنثور وما يتعلق بعمله والمختار من فصوله.

الرابع: في سرقات أبي الطيب ومشكل معانيه بداية من الورقة ١٣١/ب ـ ١٤٨/ب.

ويرجع عهد د. الداية بابن السراج إلى فترة زمنية قريبة، حقق له فيها كتابي **المعيار في أوزان الأشعار**، و**الكافي في علم القوافي**. وذكر أنه وقف في ثبت مصنفاته على ذكر كتاب **الجواهر**. ودعاه ذلك إلى المقارنة بين السرقات والجزء الأخير من **الجواهر** فألفاه بعد النظر والدرس نفس الكتاب. وأن بهذا القسم الرابع من هذا الأخير إكمالَ أنقاص في الطبعة التونسية **لسرقات المتنبي** المنسوب خطأ لابن بسام النحوي. وقد نبّه المحقق إلى هذه الأنقاص في مقدمته بقوله: «وبهذه النسخة نقص في موضعين: أحدهما يقدر بورقة بعد ورقة ١٩، والثاني بمقدار ورقتين بعد ورقة ٢٦».

كما أن بالنسخة المطبوعة للقسم الرابع من **الجواهر** استدراكاً لخرم وقع بمخطوطة الأسكوريال من آخر صفحة ١٢ إلى أواخر

---

(١) المَقَّري. **النفح**: ٢/٢٣٨.

صفحة ٢٠ منها. وموضعه الورقة ١٣٣/أ[١]. ومما يدل على كون السرقات جزءاً من **الجواهر** اتفاقهما في بداية ما افتتحا به من قوله:

باب قافية الهمزة. قال:

يشكو الملامُ إلى اللوائم ضرَّه ويصدّ حين يلُمن عن برحائه

وفي نهايتهما من قول ابن السراج: وهذا القدر كاف فيما رمناه، ومغن عن تتبع ما سواه، إذ ليس قصدنا إلا الوقوف على بعضه، والمشاركة فيه دون استيعاب جميعه. وما توفيقنا إلا بالله سبحانه، والحمد لله حمد الشاكرين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً. وهو حسبنا ونعم الوكيل. وكتب في رجب الفرد سنة خمس عشرة وستمائة.

وفي اعتقاد د/ الداية أن ما حصل من الاضطراب في اسم الكتاب واسم مؤلفه ناشئ عن جهل من الناسخ أو هو من صنع تجار الكتب. وقفوا على هذا القسم من **الجواهر** مفصولاً عن بقية أجزاء الكتاب، فأسموه باسم العنوان الذي وجدوه مكتوباً على الصفحة الأولى منه، وهو اسم مميز للقسم الرابع من **الجواهر** كما تقدّم بيانه، ووجدوه بدون ديباجة ومغفلاً من النسبة إلى صاحبه في بداية هذا القسم، فنسبوه وأخطؤوا في نسبته. وقد قدمنا الدليل على ذلك.

وبمقدّمة المحقّق بجانب وصف نسخة هذا الكتاب وتفصيل القول في ذكر طريقة المؤلف فيه عقد الإمام الأكبر مقارنة بين السرقات وبعض الكتب الأدبية في الموضوع ذاته. قال: وظنّي أنّ العكبري اطلع على هذا الكتاب. فإنه اتّبع طريقته في الجمع بين الشرح وبيان المأخذ حيث يكون معنى البيت مأخوذاً من شعر سابق[٢]. ولبيان رأي

---

(١) ع٢٢: ٦١٩ ـ ٦٢١. (٢) المقدمة: ل.

النقاد في هذا النوع من التصرّف في الأقاويل الشعرية يقول الإمام الأكبر:

واعلم أن الأدباء يطلقون اسم السرقات الشعرية على أن يأخذ الشاعر معنى سابقاً في شعر من قبله فيودعَه في شعره قصداً، ويعلم القصد بقرينة الإحاطة بذلك المعنى. فكل من الأخذ والسرقة نوعان: ظاهر وغير ظاهر. الظاهر أن يؤخذ المعنى كله إما مع اللفظ كله أو بعضه. فإن أَخَذ اللفظ كله من غير تغيير فهو مذموم، ويلحق به أن يُبدل بعض الكلمات بما يرادفها، وإن كان مع تغيير لنظمه، فإن كان شعر الشاعر الآخذ أحسنَ من شعر سابقه فممدوح. وهو ما يقال فيه استجدّه فاستحقّه. وإن كان أقلّ منه فهو مذموم. وإذا أخذ اللاحق من السابق المعنى وحده سُمّي إلماماً وسلخاً، وهو أقسام، ويغتفر من الأخذ ما فيه حُسن تصرّف من الآخذ في المعنى المأخوذ[1].

وإنما ذكر هذا في مقدمة **السرقات** لتوزن هذه بميزان العدل والقسط لا الهوى أو التحامل.

وقد يكون من المفيد أن نتبيّن أهمية هذا المؤلَّف بما أورده ابن السرّاج من أبيات مشكل شعر المتنبي وشرحها. وقد وزع كلَّ واحد من هذين النوعين على ترتيب القوافي، فكانت جملة ما ذكره من أبيات النوع الأول ٢١٢، وجملة ما أثبته من أبيات النوع الثاني ٢٩٦. فكتاب **سرقات المتنبي ومُشكل معانيه** يكون قد تناول بالشرح والنقد ٤٨٩ شاهداً أو بيتاً من شعر أبي الطيب.

ولعل من المناسب أن نتولّى، إثر هذا، تفصيل القول في شيء

---

(١) المقدمة: ك.

من ذلك كشفاً عن طريقة المحقّق، وبياناً لمنهجه فيه، وإن كان جرى في جملته على نفس المنهج والخطة اللذين سار عليهما في تحقيق كتاب **الواضح** السابق.

وإنا لواقفون، إن شاء الله، عند الأبيات الثلاثة مما هو مثبت في الكتابين. وهي: ١٠/ ٤، ٩٨/ ١٥، ٤١٥/ ٦٤.

واختيارنا لهذه الأبيات كان بقصد البيان والتعليق، ومن أجل إضافة أمثلة جديدة غير التي أوردناها قبل من الأمثلة التي عرضنا لها في **الواضح** للأصفهاني، وللتنبيه على ما تفاوت فيه اللغويون، والنقاد الثلاثة: ابن جنّي، والأصفهاني، وابن السَّرَّاج، وما اتصل بذلك من تعليق أو تصحيح أو تعقيب من الإمام الأكبر.

وربما ذكرنا بيتاً واحداً مشتركاً بين ما أورده الأصفهاني وبين ما ذكره ابن السَّرَّاج، لما تميّزا به من إيضاح لمشكل، وبيان لمأخذ من المآخذ على المتنبي وهو: ٢٩/ ١٨٨.

ووقفنا أيضاً عند الأبيات التي اختصّ بإيرادها ابن السرّاج، واتهم فيها المتنبي بالسرقة. ومنها: ١١٣ ص٣٥، ٢٢١ ص٦٧، ٣١٠ ص٨٨.

ومما أحببنا الوقوف عليه، ممّا يصلح أن يكون مثالاً يؤيدان به دعواهما، وهو البيت المشترك العاشر الذي ذكراه:

شِيَمُ الليالي أن تُشَكِّكَ ناقتي صَدري بها أفضَى أم البيداءُ
فَتَبِيتُ تُسْئِد مُسْئِداً في نَيِّها إسْآدَها في المَهْمَهِ الإنضاءُ

البيت الثاني هو موضع النظر والدرس. وهو الرابع عند ابن جنّي. والأول وطّأ به ابن السرّاج لذكر الثاني زيادة في بيان المعنى.

بدأ أبو الفتح ابنُ جنّي يشرح الكلمات المغلَقة، ففسّر أولاً الإسآد بإغذاذ السير. ونبّه إلى أنه يقال لسير الليل خاصة، وشرح ثانياً النيي بالشحم، مثنياً بإعراب «مسئداً» بكونه منصوباً على الحال من ضمير تسئد. وهذه الحال مؤكدة لعاملها، وفاعله المرفوع الإنضاء، ومنتهياً بذلك إلى بيان معنى البيت بقوله: تقطع الفلاةُ شحمَها كما تقطعُ هي الفلاةَ.

ووصف أبو القاسم الأصفهاني هذا البيت بقوله: إن المتنبي عقَّد ألفاظه وعوَّصَها فأظلم معناه. ولبيان المراد منه أحال على بيت الطائي في قوله:

رعته الفيافي بعد ما كان حِقبةً   رعاها، وماء الروض ينهلّ ساكبُه

ويقول: أخذ معناه أبو تمام بدوره من كتاب **الأبيات** لابن دريد من قول الأشْنَانْداني. وهو:

وذات مَاءَين قد غَيَّضتُ ماءَهما   بحيث تُستمسَكُ الأرماقُ بالحُجَر
رَدَّت عَوَاريَّ غيطانِ الفلا ونَجَت   بمثل إبّالةٍ من يابس العشَر

وفسر أبو بكر ابن السرّاج البيتين جامعاً بينهما مشيراً إلى أن قول المتنبي في عجز البيت الأول: صدري بها. يريد: أَصدري، حذف ألف الاستفهام، وبها أي في الليالي. وقال في البيت الثاني: تسئد أي تسير ليلاً يعني ناقتَه، ومسئداً حال منها. والإنضاء فاعل به، وإسآدها مصدر مشبَّه به أي تبيتُ الناقة تسئد، وينتقل أبو بكر من الإعراب إلى بيان معنى البيت بقوله: والكلل يسئِدُ الهزال في شحمها كإسآدها في المهمه وهو القفر.

والملاحظة الأولى: أن هذه الصفوة من العلماء واللغويين تستخدم الإعراب وترجع في تفسيرها إلى قوانين العربية.

والملاحظة الثانية: أن الإمام الأكبر فيما تكرّر إيراده في السرقات، يبدي آراءه وتعقيباته على ما ذكره **الواضح** دون الثاني إلا قليلاً، اجتناباً للتكرار.

وقد علّق هنا على كلام أبي القاسم في قوله: كتاب **الأبيات** لابن دريد، بأن المراد بالأبيات **أبيات المعاني**، وأن من كتب الأبيات ما نسب للأصمعي، والباهلي، والسيرافي، والجاحظ.

كما عرّف بالأشْنَانْداني ضابطاً نسبته نقلاً عن كتاب **اللباب** لابن الأثير، مبيّناً أصل الكلمة ومعناها بالفارسية، ثم ترجم لصاحبها. وذكر أنه من علماء البصرة، كما أثبت ذلك صاحب **الفهرست**. واسمه أبو عثمان سعيد بن هارون، توفي ٢٨٨. وأنّ له كتاب **معاني الشعر** وكتاب **الآداب**، طبع الأول منهما بدار الثقافة ببيروت ١٩٦٣.

وضبطه في الأصل: والمعنى أن أرماق الركب مشدودة بحُجَر تلك العين. وتثنية ماءين وإرادة العين للتكثير على حدّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ وعلى ما ورد به قولهم: لبيك وسعديك.

ونسب فعل رَدَّتْ إلى ناقة أو راحلة دل عليها سياق الكلام، وتقدّم ذكرها في بيت له قبل هذا.

البيت الثامن والتسعون = الخامس عشر في الواضح

وأبعدُ بُعْدِنا بُعْدُ التداني   وأقربُ قُرْبِنا قُربُ البِعاد

هذه رواية ابن السَّرّاج.

وفي **الواضح**:

وأبعدَ بُعْدَنا بُعْدُ التداني   وقرَّبَ قُربَنا قُربُ البِعاد

قال ابن جِنّي في تفسير البيت: أبعدَ بُعدَنا بعدٌ مثل بعدِ التداني

كان بيننا، وقرّب قربنا قُرب مثل قرب البعاد كان بيننا، أي قرّبني منه بحسب ما كان بيني وبينه من البعد.

قال الشيخ ابن عاشور في بيان وجه قراءة هذا البيت على ما هو وارد به في **الواضح**: أقربَ وأبعدَ فعلان. هكذا ولم يرد قرّب في الأصل، ولعله أراد التصحيح والحفاظ على التماثل في صيغتي الفعلين أو اللفظين، كما في رواية **السرقات**، وإن اختلف إعرابهما كما سيتّضح من المقارنة بين مقالة ابن جِنّي وتفسير ابن السرّاج. والهمزة فيهما هنا في هذا الوجه للتعدية، وفاعل الفعلين ضمير يعود إلى السير في قوله قبل بيتين:

جزى الله المسيرَ إليه خيراً

وانتصب (بُعدَ التداني وقرُبَ البعاد) على المفعول المطلق المراد به التشبيه، أي بعداً كبعد التداني وقرباً كقرب البعد، وضميراً بعدنا وقربنا عائدان إلى المتكلّم وإلى ممدوحه علي التنوخي.

وفي تصوير معنى البيت يقول: كبعد التداني منّي، وكقرب البعاد منّي، أي أبعد السير إليه، أي دفع عنِّي ما كان من بعد ما كان منّي بعد، فأشبه البعد الآن في الانفصال ما كان منّي بعد الدنوّ، وقرب السير إليه إلى ما كان بعيداً بُعداً يشبه بعدَ الاتصال.

وبعد هذا التفسير الإعرابي وصف بيت المتنبي هذا بكونه من أبيات المعاني، معلِّلاً رأيه بما توفّر فيه من دقة المعنى وتشابه الألفاظ وتضاد معانيه وخفاء إعرابه.

وأورد إثر ذلك في تفسيره مقالة ابن سيده قال: يقول: كنت منه بعيداً فكان البعد منّي حينئذٍ قريباً، والقرب بعيداً، فلمّا جئته انعكست الحال، فعاد البعد بعيداً وعاد القرب قريباً.

وقال أبو الفتح ابن جني: معنى البيت قرّبني منه بحسب ما كان بيني وبينه من البعد.

وسكت أبو القاسم عن تصوير المعنى المراد من البيت بعد وصفه له بالاستغلاق والاستبهام قائلاً: إنه في هذا البيت ينظر إلى بيت الحماسة:

يُقرِّبن ما قُدامَنا من تنوفةٍ ويزددن مما خلفهن بنا بُعدا

وذهب ابن السرّاج إلى أن بعد التداني يراد به قرب القلوب أي قرباً لا أريد زواله. وهذا أخذاً من مقالة أرسطو: أقربُ القرب مودَّاتُ القلوب وإن تباعدت الأجسام، وأبعدُ البعد تنافر التداني.

البيت الخامس عشر بعد الأربعمائة = الرابع والستون في الواضح

عيون رواحلي إن حِرتُ عَينِي وكلّ بُغام رازحةٍ بُغامي

شرع ابن جنّي في بيانه لمعنى البيت بتفسير كلمتي حرت وبُغام. فحرت بمعنى تحيّرت. والبُغام صوت الناقة المعيية. أخذ هذا من كلام المتنبي نفسه حين سأله عن معنى البيت، فقال: إن حارت عيني فعيون رواحلي عيني، وبغامهن بُغامي. قال أبو الفتح: إن حرت فأنا بهيمة مثلهن (كناية رمزية). وهذا من قولك: إن قلت كذا وكذا فأنا مثلك، ومن قول أبي الطيب في البيت قبله:

أيا لائمي إن كنتُ وقت اللوائم علمتُ بما بي بين تلك المعالم

ولم يستحسن أبو القاسم هذا التصرّف من ابن جنّي في اعتماده على جواب المتنبّي، ذاكراً أن أبا الفتح كثيراً ما يعدل إلى مثل هذا، فيقول مرّة هذا حصلته عليه، وأخرى فأجابني وقت الاجتماع معه. وهذا من عمل الغريق يتعلّق بما يرى، متّهماً أبا الفتح بوقوفه عند

ما قاله الشاعر من بيان أو توجيه من غير إعمال فكر أو رويّة.

وقرن أبو القاسم ردَّه على أبي الفتح ببيان معنى البيت كما يتّضح له قائلاً: إن عيون إِبلي تهتدي إلى الطريق وسلوكه لاعتيادها قطع الأسفار، وإلفِها سلوكَ المفاوز. فكلّما تحيّرتُ فهنَّ هادياتي، وإذا ضللت كنّ مرشداتي. ويؤكّد صحّة ما ذهب إليه في البيت الأول نظرُ أبي الطيب إلى قول الشاعر:

ذراني والفلاةَ بلا دليلٍ ووجهي والهجير بلا لِثام

وإلى قول أبي تمام يصف الإبل:

المرضياتُك ما أرغمت أنأُفَها والهادياتك وهي الشرّد الضُّللُ

وعلّق الشيخ ابن عاشور على هذه المقارنة بين البيانين(١).

وقد اكتفى ابن السرّاج بإيراد المعنيين مضيفاً إلى مقالة الأولين شرح كلمة الرازحة من قول أبي الطيب: فكل بُغام رازحة. والرازحة المعيية.

ولكثرة مرويات أبي الطيب من الشعر الجيّد المختار، اشتغل شراحُه ونقادُه المناصرون له والمتحاملون عليه بردّ بديع تصرّفاته لما وعته حافظته، واختزنته ذاكرتُه. ومن يتتبع كتاب **الواضح** يجده يعَرِّف أبا الطيب بأنه قد خالط نحواً من خمسة وتسعين شاعراً، آخذاً عن كل واحد منهم ما استجاده أو انفعل به. وفي الكشف عن ذلك نجد ابن السرّاج وكثيراً غيره يتعرّضون بالتصريح لما دعوه سرقات.

وأعتقد أن في الاكتفاء بهذه اللمحة الدالة ما يغري بدراسة شعر المتنبّي من جهة ما انفرد ابن السرّاج بالإشارة إليه والتأكيد عليه، ومن

---

(١) انظر ما تقدّم: ٦٠٨.

جهة ما توارد من الخواطر في شرح مشكله عند ابن جنّي والأصفهاني وابن السرّاج جميعاً، ومن جهة ما أضافه المحقّق من تحقيقات وبيانات لغوية وأدبية، اعتمد فيها الكثير من المراجع لتصحيح النص في الكتابين: **الواضح** و**السرقات**.

بمثل هذا التدبّر للمباني والألفاظ، والنظر فيما يتحمّلانه من معانٍ وأغراض، وبتصوير مسالك الشعراء، وأئمة القريض، من قدامى ومحدثين في مناحي القول وطرق العرض، نُلفي الإمام الأكبر يمضي مع المتنبي في رحلة أدبية طويلة زاهرة، بين روائع الأدب وفنونه، شعره ونثره، قديمه ومولّده، شرقيه وغربيّه، ويقف بنا عند معاقده وجواهره، وتصرّفات الإحسان والإبداع فيه، منبّهاً إلى ما اعتمده من ذلك اللغويون والنقاد وَمَهَرَةُ الشعراء والكتاب.

وهو بتصرّفه هذا يعرض على طلاب الأدب في عصرنا منازل رجال هذا الفن التي لمَّا يلحقوا بها، وصوراً جمالية تحتاج إلى من يجلّيها لهم، ويقدّمها في معارض الفكر والأدب نماذجَ رائعةً، وطرائفَ خالدة، تقتضي منهم الحفظ والدرس لها، والدربة والمران عليها، بما ينشأ لديهم ويحصل لهم من امتزاج الأنفس بها والتجاوب معها.

* * *

واستوقَفَت النصوصُ المشكلةُ والفصوصُ البديعةُ من شعر الفحول المتقدّمين الإمامَ الأكبر، فحرص على جمعها وبيانها وتقريب أغراضها، وتصوير التصرّفات القولية الإبداعية فيها - يتجلّى لنا ذلك في شروحه وتحقيقاته وتعاليقه على شعر الأعشى، وابن برد، والمتنبّي - ودعته همّته العلمية العالية، وملكاته اللسانية والبيانية، إلى أن يُولِي صناعةَ النثر من كتابة وخطابة، من الإبداعات الرائعة

والابتكارات الرائدة، ما تتطلّبه من بيان مراتبها، ووصف جمالياتها وتحقيق القول فيها، بما يجعل فنَّي النظم والنثر نسقاً، ويحمل شُداةَ الأدب على التعلّق بروائعه، والتطلّع إلى محاسنه، ممّا يقرّه الحسُّ الفنِّي، ويحكم له الذوق البلاغي. وقد كان من أبدع ما أولاه من العناية ترسل أبي نصر الفتح ابن خاقان في **قلائده**.



قلائد العقيان ومحاسن الأعيان
لأبي نصر الفتح بن خاقان

جمع هذا الكتاب **أسماط اللآلي في الترجمة لذوي الرئاسة والمقام من الوزراء والكتاب والقضاة والأدباء والأعلام**. ونوّه به محقِّقُه قائلاً: «هو الكتاب الذي طار صيتُه في الأزمان، فخلّد للأندلس بين أهل الأدب ذكراً معطاراً، وأقام في كلّ مسلك من مسالك المعرفة مناراً. كتاب لم يخلُ ناشئٌ في الأدب عن الشوق إليه، ولا مبرَّزٌ من أن يكون بين يديه. فهو ديوان أدب في جواهره وأعراضه، جامع لأفانين الإنشاء وأغراضه»[1].

حوى هذا الكتاب أصنافاً من الأدب من قصائد وأراجيز طويلة، وقطعاً من الشعر والنظم والرقاع والمجاوبات، وكذلك الأمثال والمخاطبات السلطانية والضهائر، والمراسلات الإخوانية والغرامية.

وممّا يدل على عالي رتبة أبي نصر الأدبية ومنزلتِه البيانية بين معاصريه، ما ورد في خطاب أبي محمد عبد الرحمٰن بن أبي الحسن جعفر بن الحاج إليه من قوله:

واحدي أبا النصر، مثنّى الوزراء، كيف أستسقي لموضع

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقدمة**: ١٧.

احتلالك، وحسبُهُ صوبُ نوالك، وأمتري الغمام لمنازلك، وقد كفاها فيض أناملك، تُرسِل من نوافلها دِرراً، وتنظم في لبات الزمان من محاسنها دُرراً[1].

وكذلك ما راسله به الوزير أبو محمد بن القُبْطُرنه من قوله:

وكيف أجاري سابقاً لم تقم له ... هبوب الصبا والعاصفاتُ الخواطر
إذا قيل: من هذا؟ يقولون كاتب ... وإن قيل: من هذا؟ يقولون: شاعر
وإن أُخذ التحقيقُ فيه بحقّه ... وقيل: ومن هذا؟ يقولون: ساحر[2]

وممّا كتبه الوزير الفقيه صاحب **الأحكام** أبو محمد ابن سماك من رسالة خاطب بها صاحبه مؤلف **القلائد**:

إن أبا النصر ناظم سِلك البلاغة، وقائدُ زِمام البراعة، سحبانٌ في زمانه، وقسٌّ في أوانه، وابن المقفع في مكانه، والجاحظ في بيانه. إذا أوجز أعجز، وإذا شاء أطال، وأطلق من البلاغة العقال، وأتى من ذلك سحراً حلالاً، وسقاه عذباً زُلالاً. أصّل للكتابة أصولاً، وفصّل أبوابها تفصيلاً، وحصّل أغراضها تحصيلاً[3].

ومن هذه الشهادات الشريفة والأوصاف المنيفة ما كتب به الفقيه الأستاذ أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي إليه يصف **قلائده**:

«تأملتُ، فسح الله لسيدي ووليي في أمد بقائه، كتابَه الذي شرع في إنشائه. فرأيت كتاباً يُنْجِدُ ويُغَوِّرُ، ويبلغ حيث لا تبلغ البدور، وتبينُ به الذُّرى والمناسم، وتغتدي له غُرَرٌ في أوجه

(١) **القلائد**: ٣٤٦. (٢) **القلائد**: ٣٥٦.
(٣) **القلائد**: ٥٠٦.

ومراسم. فقد أسجد الله الكلام لكلامك، وجعل النيّرات طوعَ أقلامك. فأنت تَهدي لنجومها وتُردي برجومها. فالنَّثَرة من نثرك والشّعرى من شعركَ، والبلغاء لك معترفون، وبين يديك متصرّفون. وليس يباريك مبار، ولا يجاريك إلى الغاية مجار، إلا وقف حسيراً وسبَقتَ، ودُعي أخيراً وتقدَّمت. لا عدمت شفوفاً، ولا برح مكانُك بالآمال محفوفاً، بعزة الله تعالى[1].

ومؤلف **القلائد** هو أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الأشبيلي. وهو سميّ الوزير الفتح بن خاقان كاتب الخليفة المتوكّل العباسي. سمّي باسمه ثم لقب بلقبه لخبر أورده مترجموه. مولده سنة ٤٨٠. وأصله من قرية الواد، إحدى قرى قلعة يحصب، من كورة ألبيرة. وتوفي قتيلاً بتدبيرٍ وإغراءٍ من الأمير علي بن يوسف بن تاشفين بمراكش ٥٢٨، ودفن بباب الدباغين.

ومشائخه كُثر ترجم لبعضهم في كتابه **القلائد**: منهم:

أبو عبد الرحمٰن محمد بن طاهر: ٦

أبو بكر بن سليمان ابن القصيرة: ١١

أبو محمد بن عبدون: ٢٠

أبو الحسن بن سرّاج: ٤٠

أبو بكر ابن العربي: ٥٦ (في نسخة مشهد).

وذكر المقَّري عدداً من شيوخه. منهم:

أبو علي الصدفي: ٢/ ٩٠

أبو جعفر بن سعودن: ٧/ ٣٠

أبو خالد بن بشتغير: ١/ ٦٦٦؛ ٧/ ٣٠

---

(١) **القلائد**: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

أبو الطيب بن زرقون: ٧/ ٣٠

أبو عامر بن سرور: ٧/ ٣٠

أبو الوليد بن الحجاج: ٧/ ٣٠

أبو عبد الله بن خلصة الكاتب: ٤/ ١٠٠؛ ٧/ ٣٠

ابن دريد: ٧/ ٣٠

ومن بين معاصريه:

أبو عبد الله بن أبي الخصال: ٢٩

أبو محمد بن السِّيد البطليوسي: ٣٩

القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: ٤٧

أبو بكر بن باجه (ابن الصائغ): ٦٤

وترجم له غير واحد من المؤرّخين ونبّهوا على علوّ منزلته في الأدب.

ترجم له ابن خلكان، وياقوت، والصفدي من المشارقة، وابن الخطيب، وابن سعيد، وابن عذاري، والحجاري، وابن دِحية، والمقرّي من الأندلسيين والمغاربة.

وممّا أوردوا من أخباره أنه، رغم أدبه الرفيع وبيانه البديع، كان بذيَّ اللسان يذمّ أولي الأحساب، ويكثر بالطعن على الأدباء والكتّاب. وقد غلبت عليه شَقوتُه فكان مجازفاً مقدوراً عليه، لا يملّ من المعاقرة والقصف حتى هان قدرُه وابتذلت نفسُه وساء ذكره[1].

وخير من جمع بين أوصافه وصفاته، وقارن بينه وبين لداته، ابن سعيد في **مُغربه** حين يقول:

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقدمة**: ١٤.

فخر أدباء إشبيلية بل الأندلس أبو النصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي صاحب **القلائد** و**المطمح**. ذكره الحجاري في **المسهب**. الدهرُ من رواة قلائده، وحملةِ فرائده. طلع من الأفق الإشبيلي شمساً طبّق الآفاقَ ضياؤها، وعمّ الشرق والغرب سناها وسناؤها. وكان في الأدب أرفعَ الأعلام، وحسنةَ الأيام. وله كتاب **قلائد العقيان**. ومن وقف عليه لا يحتاج في التنبيه على قدره إلى زيادة بيان. وهو وأبو الحسن بن بسام الشنتمري مؤلف **الذخيرة** فارسا هذا الأوان، وكلاهما قس وسحبان، والتفضيل بينهما عسير، إلا أن ابن بسام أكثر تقييداً، وعِلماً مفيداً، وإطناباً في الأخبار، وإمتاعاً للأسماع والأبصار. والفتح أقدر على البلاغة من غير تكلّف، وكلامه أكثر تعلّقاً وتعشّقاً بالأنفس. ولولا ما اتّسم به مما عرف من أجله بابن خاقان، لكان أحد كتاب الحضرة المرابطية، بل مجلّيها المستولي على الرهان. وإنما أخل به ما ذكرناه[1].

وله إلى جانب **القلائد** و**المطمح**، **راية المحاسن**، و**مجموع رسائل**، و**كنز الفوائد**، و**حديقة المآثر**.

وقد حملَ الإمامَ الأكبر على العناية بـ **قلائد العقيان** ما فيه من رواء وتناغم وإبداع من جهة، وانصرافُ أهل البيان عنه، تاركين التجمّلَ به والنظر المرّة بعد المرّة فيه لِبطالة الشبان، ولَعاً من هؤلاء بما وصفه الفتح من مجالس الخمر والقيان، ومَا أنشده من غزل في الحسان.

ولعلّ من أوكد الأسباب للإقبال عليه والعنايةِ به ما وصفَهُ به الشيخ رحمه الله في قوله في مقدمة التحقيق: إنه جم الفوائد لغةً

(١) **النفح**: ٧/ ٣٣.

وأدباً، ومدار النيرات سيارات وشهباً. فهو لا محالة محتاج في بيان مراميه لذي إحاطة بالأدب العربي[1].

وإثر ذلك، وقبل الحديث عن منهجه وطريقته في تحقيق الكتاب، أشار الإمام إلى استعصاء هذا المهم على عامة المتأدّبين. فهو لوعُورة نهجه، ودقّة نسجه، لم يستطع غيرُ ضليع في أدب العربية أن يثبت قدميه دون عثار، ولا بصير بالحقائق التاريخية أن يسير على لاحبه غير مهتد بمنار. ومن ثم قلّت نسخه ودخل ما توفّر منها التحريف مع إغفَال تمحيصه، وإهمال ضبطه، وزهادة الأدباء في نفيسٍ، تتوفرُ على تحصيله الغبطة. لذلك دعتني الهمة إلى العناية بتصحيح نسخة منه وضبطها، والتعليق على مواضع رأيتها كحروف المعجم بحاجة إلى نقطها[2].

وللقيام بما يحتاجه نص **القلائد** من ضبط ودقة قارن الشيخ ابن عاشور بين نسخ منه: منها الخطيَّة وهي كلها تونسية، ومنها المطبوعة.

نسخ القلائد المخطوطة التي اعتمدها المحقق في المراجعة: خمس:

١ ـ النسخة الأحمدية الأولى: وهي مغربيّة الخطّ كتبها عبد الوهاب بن محمد بن عبد الرحمٰن الحوفي القصري داراً ومنشأ لأخيه في الله الفقيه الكاتب أبي العباس الحاج أحمد اليعقوبي الحُسيني. فرغ من نسخها ٢٤ شوال ١١٠٣. وقد آلت هذه النسخة إلى الأمير أحمد باشا صاحب المكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة،

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقدمة**: ١٧.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقدمة**: ١٩.

فألحقها بها ووقفها على طلاب العلم في قعدة ١٢٠٤، يرجعون إليها ويفيدون منها. قال الشيخ ابن عاشور: وهذه النسخة مشكولة غالبُ حروفها، تغلُب عليها الصحّة. فهي أمثل النسخ التي بين أيدينا، إلا أن فيها حذفاً لإحدى التراجم ولعدة قصائد ومقاطع من غير نقص في أوراقها. الزيتونة، عدد ٤٦٣٥ = ٥٥٥٨ بدار الكتب الوطنية بتونس.

٢ ـ النسخة الأحمدية الثانية: بخط تونسي، ثُمَنيُّة القالب. كتبها محمد ابن الحاج حسين الدرناوي في شوال ١١٦٧. وهو من كتّاب الأمير علي باشا بن حسين بن علي. بها سقوط كثيرة. وقفها أحمد باشا أيضاً على خزانته بجامع الزيتونة ١٢٥٦. رقمها ٤٦٣٤ = ٣٦٩١ بدار الكتب.

٣ ـ نسخة العبدلية: وهي بخط جزائري. كتبها محمد بن عبد السلام بن زيان في قعدة ١١٠٧. اقتناها الوزير يوسف صاحب الطابع، ووقفها على جامعه بتونس. ومنه نقلت إلى المكتبة الصادقية بجامع الزيتونة سنة ١٢٢٩، وعددها ٢٧٤٥ = ٦٢٧٥ بالمكتبة الوطنية. وهذه النسخة أتم النسخ مقداراً، تغلب عليها الصحّة، وفيها مع ذلك تحريفات كثيرة.

٤ ـ نسخة الصادقية: بخط جزائري تونسي. نسخها محمد بن أحمد بن إسماعيل الجزائري النشأة، التونسي الدار في شعبان ١٢٦٢. كانت للوزير الشيخ أحمد ابن أبي الضياف، ثم اشتراها منه الوزير مصطفى خزندار. ومنه انتقلت إلى الأمير محمد الصادق باشا الذي وقفها على مكتبته الصادقية بجامع الزيتونة في صفر ١٢٩١. وعددها بالزيتونة ٤٦٣٦ = ١٥٥٠٤ بدار الكتب. وهي كثيرة التحريف مع ما بها من سقوط كثيرة.

٥ ـ النسخة البيرمية: وهي ذات خطّ تونسي جميل. تمّ نسخها في رجب ١١٢٠. وتملّكَها الشيخ محمد بيرم الرابع سنة ١٢٥٦. وهي من اقتناء المكتبة الوطنية. بها نقص نحو عشرين ورقة من أثناء ترجمة ذي الوزارتين أبي بكر بن عمار إلى أواخر ترجمة أبي بكر بن رحيم. وهي مختلفة في ترتيب تراجم الرجال عن نظائرها وسابقاتها. وعددها بها ٦٨٤٢.

والنسخ المطبوعة التي رجع إلى أغلبها الإمام الأكبر عند تحقيقه **للقلائد** في الثمانينات من القرن الرابع عشر، ستة:

١ ـ ط. باريس ١٢٧٧ بعناية الأديب سليمان بن علي الحرائري، وعلى الأصح الجزائري. كان كاتباً لدى قنصل فرنسة بتونس ١٢٩٢. ذكرها سركيس في **معجم المطبوعات**. وهي خالية من الفهارس.

٢ ـ ط. بولاق: وهي نظيرة طبعة باريس إلا في القليل من كلماتها. وهذا من عمل المصحِّح لدار الطباعة. ذكرها سركيس أيضاً. وبها فهرس المترجم لهم.

٣ ـ ط. الثانية ١٢٨٤. وقف على طبعها السيد إسماعيل الجيلاني. ذكرها سركيس، وهي مساوية لطبعة باريس. ولها فهرس بأسماء المترجم لهم.

٤ ـ ط. الآستانة ١٣٠٢. ذكرها سركيس. وقال الشيخ: لم نطلع على هذه الطبعة.

٥ ـ ط. دار التقدم العلمية. ذكرها سركيس في **معجمه**. وهي موجودة متداولة.

٦ ـ مصوّرة من طبعة باريس التي ذكرناها صدر القائمة، نشر

المكتبة العتيقة، وأخرجتها ط. قيس الأراضي بتونس ١٩٦٦/١٣٨٦، قدم لها الأديب الشيخ محمد بن محمد الشاذلي العنابي.

وبإثر وصف هذه الطبعات المختلفة، نبّه الشيخ ابن عاشور إلى أن جميع هذه الطبعات كان خالياً من ضبط الكلمات بالشكل، عرِيّاً عن التعاليق المتعينة بله الشروح المبيّنة[١].

وعدد الوزراء والكتاب والعلماء والأدباء والقضاة المترجم لهم في **القلائد** حسب ما ورد في النسخ المخطوطة والمطبوعة من هذا الكتاب أربعة وستون. أضاف إليهم في العقد الأول من القرن الخامس د./ حسين يوسف خرموش ستة عشرة ترجمة وقف عليها في نسخة مشهد. فأصبحت عِدّتهم بذلك ثمانين ترجمة. وصورة ذلك كالآتي:

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقدمة**: ١٩ ـ ٢٤.

فهارس من نسخ «قلائد العقيان» للفتح ابن خاقان المعتمدة لدى المحقق

فهرس التراجم بالنسخ المعتمدة عند المحقق من مخطوطة ومطبوعة سوى ط. الآستانة			فهرس التراجم مخط. مشهد الإيرانية	
القسم الأول				
في محاسن الرؤساء وأبنائهم ودرج أنموذجات من مستعذبات أنبائهم				
ـ المعتمد بن عباد	١	٦١ ـ ٨٦	١	٥١ ـ ١٠٩
ـ ابنه الراضي أبو خالد	٢	٨٧ ـ ٩٤	٢	١١٠ ـ ١١٩
ـ المتوكل أبو محمد عمر بن المظفر	٣	٩٥ ـ ١٢٢	٣	١٢٠ ـ ١٤٥
ـ المعتصم محمد بن صمادح	٤	١٢٣ ـ ١٣٢	٤	١٤٦ ـ ١٥٦
ـ أبو مروان عبد الملك بن رزق	٥	١٣٣ ـ ١٣٤	٥	١٥٧ ـ ١٦٩
ـ أبو عبد الرحمٰن محمد بن طاهر	٦	١٤٥ ـ ١٧٢	٦	١٧٠ ـ ٢٠٦
القسم الثاني				
في غرر حلية الوزراء وفقر الكتاب والبلغاء				
ـ أبو الوليد بن زيدون	٧	١٧٥ ـ ٢٠٠	٧	٢٠٧ ـ ٢٤٩
ـ أبو عامر محمد بن مسلمة	ـ ـ	ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ	٨	٢٤٩ ـ ٢٥٢
ـ أبو بكر محمد بن عمار	٨	٢٠١ ـ ٢٣٤	٩	٢٥٣ ـ ٢٨٨
ـ أبو عيسى بن لبون	٩	٢٣٥ ـ ٢٤٤	١٠	٢٨٩ ـ ٢٩٦
ـ أبو عامر بن الفرج	ـ ـ	ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ	١١	٢٩٧ ـ ٢٩٨
ـ أبو عمر الباجي	١٠	٢٤٥ ـ ٢٤٨	١٢	٣٠٠ ـ ٣٠٢
ـ أبو بكر بن القصيرة	١١	٢٤٩ ـ ٢٥٤	١٣	٣٠٥ ـ ٣١٣
ـ أبو المطرف بن الدباغ	١٢	٢٥٥ ـ ٢٦٠	١٤	٣١٤ ـ ٣٢١
ـ أبو القاسم بن الجد	١٣	٢٦١ ـ ٢٧٢	١٥	٣٢٢ ـ ٣٣٦
ـ أبو بكر محمد بن أحمد بن رُحيم	١٤	٢٧٣ ـ ٣٠٦	١٦	٣٣٧ ـ ٣٦٦
ـ أبو عامر بن أرقم	١٦	٣١٩ ـ ٣٢٨	١٧	٣٦٧ ـ ٣٧٦
ـ أبو محمد بن القاسم	١٥	٣٠٧ ـ ٣١٨	١٨	٣٧٧ ـ ٣٩٠
ـ أبو محمد بن سفيان	١٧	٣٢٩ ـ ٣٣٤	١٩	٣٩١ ـ ٣٩٩
ـ أبو الحسن بن الحاج	١٨	٣٣٥ ـ ٣٤٤	٢٠	٤٠٠ ـ ٤١١
ـ ابنه أبو محمد	١٩	٣٤٥ ـ ٣٤٦	٢٠	٤١١ ـ ٤١٣

ـ أبو محمد بن عبدون	٢٠	٣٤٧ ـ ٣٥٤	٢١	٤١٧ ـ ٤٢٨
ـ بنو القبطرنه	٢١	٣٥٥ ـ ٣٧٠	٢٢	٤٢٩ ـ ٤٤٤
ـ أبو محمد عبد الرحيم بن عبد الرزاق	--	--------	٢٣	٤٤٥ ـ ٤٤٦
ـ أبو محمد بن الجبيِّر	٢٢	٣٧١ ـ ٣٨٤	٢٤	٤٤٧ ـ ٤٦١
ـ أبو أيوب بن أبي أمية	--	--------	٢٥	٤٦٢ ـ ٤٦٥
ـ أبو محمد بن عبد الغفور	٢٣	٣٨٥ ـ ٣٩٢	٢٦	٤٦٦ ـ ٤٧٦
ـ أبو بكر بن عبد العزيز	٢٤	٣٩٣ ـ ٣٩٨	٢٧	٤٧٧ ـ ٤٨٤
ـ ابنه أبو القاسم	--	--------	٢٨	٤٨٤ ـ ٤٨٥
ـ أبو جعفر بن أحمد	٢٥	٣٩٩ ـ ٤٠٢	٢٩	٤٨٦ ـ ٤٩٠
ـ أبو مروان بن مثنى	--	--------	٣٠	٤٩١ ـ ٤٩٢
ـ أبو الحسن بن اليسع	٢٦	٤٠٣ ـ ٤٠٨	٣١	٤٩٣ ـ ٤٩٩
ـ أبو محمد بن مالك	٢٧	٤٠٩ ـ ٤١٢	٣٢	٥٠٠ ـ ٥٠٤+ رسالة
ـ أبو القاسم بن السقاط	٢٨	٤١٣ ـ ٤٢٠	٣٣	٥٠٥ ـ ٥١٧
ـ أبو عبد الله بن أبي الخصال	٢٩	٤٢١ ـ ٤٣٤	٣٤	٥١٨ ـ ٥٣٧
ـ أبو محمد بن عبد البر	٣٠	٤٣٥ ـ ٤٤٠	٣٥	٥٣٨ ـ ٥٤٤
ـ أبو الفضل بن حسداي	٣١	٤٤١ ـ ٤٤٦	٣٦	٥٤٤ ـ ٥٥١
ـ أبو عامر بن ينّق	٣٢	٤٤٧ ـ ٤٥٠	٣٧	٥٥٢ ـ ٥٥٤
ـ أبو بكر بن قزمان	٣٣	٤٥١ ـ ٤٥٢	٣٨	٥٥٥ ـ ٥٥٧
ـ أبو بكر بن الملح	٣٤	٤٥٣ ـ ٤٥٦	٣٩	٥٥٨ ـ ٥٦٦
ـ أبو زكريا بن صمادح	--	--------	٤٠	٥٦٧ ـ ٥٧٠
ـ أبو جعفر بن مسعدة	--	--------	٤١	٥٧١ ـ ٥٩٥
القسم الثالث				
في لمع أعيان القضاة والفقهاء				
ولمح أعلام العلماء السراة				
ـ أبو الوليد الباجي	٣٥	٤٥٧ ـ ٤٦٢	٤٢	٥٩٩ ـ ٦٠٤
				تمام الترجمة + قصيدة
ـ أبو مروان بن سراج	٣٦	٤٦٣ ـ ٤٦٦	٤٣	٦٠٥ ـ ٦٠٧
ـ أبو محمد بن الوليد المخزومي	--	--------	٤٤	٦٠٨ ـ ٦٠٩
ـ أبو عبد الله بن حمدين	٣٨	٤٧١ ـ ٤٧٦	٤٥	٦١٠ ـ ٦١٤
ـ أبو عبيد البكري	٣٧	٤٦٧ ـ ٤٧٠	٤٦	٦١٥ ـ ٦٢٠
ـ أبو بكر بن أبي الدَّوس	--	--------	٤٧	٦٢١ ـ ٦٢٢ + فصل

ـ أبو الحسن بن سراج	٤٠	٤٩٥ ـ ٥٠٢	٤٨	٦٢٣ ـ ٦٢٨
ـ أبو أمية إبراهيم بن عصام	٤١	٤٩٩ ـ ٥٠٢	٤٩	٦٢٩ ـ ٦٣٥ + قصيدة
ـ أبو بكر غالب بن عطية المحاربي	٤٣	٥٠٧ ـ ٥١٠	٥٠	٦٣٦ ـ ٦٤٠
ـ أبو محمد بن سماك	٤٢	٥٠٣ ـ ٥٠٦	٥١	٦٤١ ـ ٦٤٥
ـ أبو الحسن بن أضحى	٤٥	٥٢٧ ـ ٥٣٢	٥٢	٦٤٦ ـ ٦٥٤
ـ أبو محمد عبد الحق بن عطية	٤٤	٥١١ ـ ٥٢٦	٥٣	٦٥٥ ـ ٦٧٢
ـ أبو عبد الله بن اللُّوشي	٤٦	٥٣٣ ـ ٥٣٨	٥٤	٦٧٤ ـ ٦٨٢
ـ أبو الفضل عياض بن موسى	٤٧	٥٣٩ ـ ٥٤٦	٥٥	٦٨٣ ـ ٦٩١
ـ أبو بكر بن العربي	ـــ	ـــــــ	٥٦	٦٩٢ ـ ٦٩٤
ـ أبو الحسن بن بيَّاع	٤٨	٥٤٧ ـ ٥٦٠	٥٧	٦٩٥ ـ ٧٠٧
ـ أبو محمد بن السيد البطليوسي	٣٩	٤٧١ ـ ٤٩٤	٥٨	٧٠٨ ـ ٧٣١
ـ أبو بكر بن الجُراوي	ـــ	ـــــــ	٥٩	٧٣٢ ـ ٧٣٦
القسم الرابع				
في بدائع نبهاء الأدباء				
وروائع فحول الشعراء				
ـ ابن خفاجة	٤٩	٥٦١ ـ ٥٨٦	٦٠	٧٣٩ ـ ٧٦٤
ـ أبو بكر عبادة بن ماء السماء	ـــ	ـــــــ	٦١	٧٦٥ ـ ٧٦٦
ـ ابن وهبون المرسي				
(أبو محمد عبد الجليل)	٥٠	٥٨٧ ـ ٥٩٤	٦٢	٧٦٧ ـ ٧٧٥
ـ ابن اللباتة (أبو بكر الداني)	٥١	٥٩٥ ـ ٦١٠	٦٣	٧٧٦ ـ ٧٩٠
ـ ابن شرف (أبو الفضل)	٥٢	٦١١ ـ ٦٢٦	٦٤	٧٩١ ـ ٨٠٨
ـ ابن صارة الشنتريني (أبو محمد)	٥٣	٦٢٧ ـ ٦٥٤	٦٥	٨٠٩ ـ ٨٤١ + زيادات
ـ أبو الفضل بن الأعلم	ـــ	ـــــــ	٦٦	٨٤٢ ـ ٨٤٩
ـ الأعمى التطيلي (أبو جعفر)	٥٤	٦٥٥ ـ ٦٦٨	٦٧	٨٥٠ ـ ٨٦٧ + زيادات
ـ ابن البني (أبو جعفر)	٦٣	٧١٧ ـ ٧٢٢	٦٨	٨٦٨ ـ ٨٧٥
ـ ابن صهيب (أبو العلاء)	٥٦	٦٧٩ ـ ٦٨٢	٦٩	٨٧٦ ـ ٨٧٩
ـ ابن العطار (أبو القاسم)	٥٧	٦٨٣ ـ ٦٩٠	٧٠	٨٨٠ ـ ٨٨٨
ـ ابن عيشون (أبو عامر)	٥٨	٦٩١ ـ ٦٩٦	٧١	٨٨٩ ـ ٨٩٣
ـ الأسعد بن بليطة	ـــ	ـــــــ	٧٢	٨٩٤ ـ ٩٠١
ـ أبو الحسن علي بن جودي	ـــ	ـــــــ	٧٣	٩٠٠ ـ ٩٠١
ـ أبو الحسن حَكم بن محمد غلامُ البكري	٥٩	٦٩٧ ـ ٧٠٢	٧٤	٩٠٢ ـ ٩٠٧

ـ ابن الفخار المالقي (أبو عبد الله)	٦٠	٧٠٨ ـ ٧٠٣	٧٥	٩١٣ ـ ٩٠٨
ـ أبو عامر بن المرابط	٦١	٧١٢ ـ ٧٠٩	٧٦	٩١٨ ـ ٩١٤
ـ أبو بكر يحيى بن بقي	٥٥	٦٧٨ ـ ٦٦٩	٧٧	٩٢٧ ـ ٩١٩
ـ أبو الحسن باقي بنُ أحمد	٦٢	٧١٦ ـ ٧١٣	٧٨	٩٣٠ ـ ٩٢٨
ـ أبو بكر باجة بن الصائغ	٦٤	٧٣٨ ـ ٧٢٣	٧٩	٩٤٧ ـ ٩٣١
ـ أبو عبد الله بن عائشة			٨٠	٩٥٢ ـ ٩٤٨

مكتبة مشهد بإيران + ١٦ ترجمة

التراجم الزائدة من نسخة مشهد

٨ ـ أبو عامر محمد بن مسلمة: ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

تنفرد نسخة مشهد الإيرانية بإيراد هذه الترجمة وغيرها. ومعظم هذه التراجم من كتاب **مطمح الأنفس في ملح أهل الأندلس** للمؤلف.

١١ ـ أبو عامر بن الفرج: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

توجد هذه الترجمة في نسخة مشهد. وهي من **المطمح**: ١٨٦؛ **الذخيرة**: ٣/ ١/ ١٠٣؛ **المغرب**: ٢/ ٣٠٣؛ **الحلة**: ٢/ ١٧١؛ **النفح**: ٣/ ٤٠٨، ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

٢٣ ـ أبو محمد عبد الرحيم بن عبد الرزاق: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

المغرب: ٢/ ١١٥؛ **الخريدة**: ٢/ ٤٢٠.

٢٥ ـ أبو أيوب بن أبي أمية: ٤٦٢ ـ ٤٦٥.

المطمح: ٢١٥؛ **الخريدة**: ٢/ ٤٩١؛ **المغرب**: ١/ ٢٤٨؛ **الذخيرة**: القسم الثاني؛ **المسالك** ١١/ ٤٢٤؛ **النفح**: ٣/ ٥٥٠.

٢٨ ـ أبو القاسم بن أبي بكر بن عبد العزيز: ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

الخريدة: ٢/ ٤٣٩؛ **النفح**: ٤/ ٦٥.

٣٠ ـ أبو مروان بن مثنّى: ٤٩١ ـ ٤٩٢.

المطمح: ٢٢١؛ **الخريدة**: ٢/ ٤٤٣؛ **النفح**: ٣/ ٥٥٩، ٤/ ١٣٤.

٤٠ ـ أبو زكريا بن صمادح: ٥٦٧ ـ ٥٧٠.

المطمح: ٢٢٢؛ **المغرب**: ٢/ ١٩٦؛ **الذخيرة**: ١/ ٢/ ٧٣٧؛ **الحلة**: ٢/ ٩٢؛ **النفح**: ٣/ ٣٦٩؛ **البيان المغرب**: ٤/ ١٢٢.

٤١ ـ أبو جعفر بن مسعدة: ٥٧١ ـ ٥٩٥.

الذيل والتكملة: ٢/ ٤٦٨؛ **الديباج**: ١/ ٢٥٥؛ **البغية**: ١/ ٣٧٣؛ **الجذوة**: ١/ ١٣٧؛ **السلوة**: ٣/ ٢٤١؛ **أعلام المغرب العربي**: ٣/ ٢٣٩؛ **النفح**: ١/ ١٧٩؛ بحث بمجلة **أبحاث اليرموك**: ٢/ ٤٤.

٤٧ ـ أبو بكر بن أبي الدوس ٦٢١ ـ ٦٢٢.

المطمح: ٣٠٠؛ **تكملة الصلة**: ١/ ٤١٢؛ **المغرب**: ٢/ ٧٢؛ **فهرست بن خِير**: ٤٢٣؛ **النفح**: ٤/ ٣٠.

٥٦ ـ أبو بكر بن العربي: ٦٩٢ ـ ٦٩٤.

المطمح: ٢٩٧؛ **المغرب**: ١/ ٢٥٤؛ **بغية الملتمس** رقم ١٧٩؛ **الصلة** رقم: ١٢٩٧؛ **المرقبة العليا**: ١٠٥؛ **الأزهار**: ٣/ ٨٦ ـ ٩٥؛ **وفيات الأعيان**: ٤/ ٢٩٦؛ **الشذرات**: ٤/ ١٤١.

٥٩ ـ أبو بكر بن الجُراوي: ٧٣٢ ـ ٧٣٦.

الإحاطة: ٢/ ٤٧٦؛ **المغرب**: ٢/ ١١٦، ٢٦٩.

٦١ ـ أبو بكر عبادة بن ماء السماء: ٧٦٥ ـ ٧٦٦.

الإحاطة: ٢/ ٤٧٦؛ **المغرب**: ٢/ ١١٦، ٢٦٩.

٦٦ ـ أبو الفضل بن الأعلم: ٨٤٢ ـ ٨٤٩.

المطمح.

٧٢ ـ الأسعد بن بليطة: ٨٩٤ ـ ٩٠١.

المطمح: ٣٤١؛ **الذخيرة**: ١/ ٢/ ٧٩٠؛ **الجذوة**: ١٦٦؛ **بغية الملتمس** رقم: ٥٨١؛ **المغرب**: ٢/ ١٧؛ **الخريدة**: ٢/ ١٦٦؛ **النفح**: ٤/ ٥١؛ **الرايات**: ٨١؛ **الحلّة**: ٢/ ٨٣.

٧٣ ـ أبو الحسن علي بن جودي: ٩٠٠ ـ ٩٠١.

المطمح: ٣٥٨؛ **الخريدة**: ٢/ ٢٥٢؛ **المغرب**: ٢/ ١٠٩؛ **معجم الصدفي**: ٢٩٠؛ **النفح**: ٣/ ٣٣٤، ٧/ ٥٧.

٨٠ ـ أبو عبد الله بن عائشة: ٩٤٨ ـ ٩٥٢.

المطمح: ٣٤٥؛ **الذخيرة**: ٣/ ٢/ ٨٨٧؛ **الخريدة**: ٢/ ٦٧١؛ **المغرب**: ٢/ ٣١٤؛ **النفح**: ٤/ ٥٣؛ **مسالك الأبصار**: ١١ ورقة ٤٥٤؛ **الرايات**: ١١٣.

وقد شجع الإمام الأكبر على تحقيق هذا الكتاب ما ظفر به من عمل العلامة الأديب محمد بن قاسم بن زاكور الفاسي فيه، وشرحه عليه.

ونبّهنا إلى طريقته في التحقيق بقوله: «فأول ما صرفتُ إليه العناية ضبط نسخة **القلائد**، وشكل معظم كلماتها». وقد علل إقدامه على هذا الجزء الأول من العمل بقوله: «فإن التردد في حركات الكلمات عند المطالعة يزيل بهجة المطالع الحاصلة من فصاحة الكلام، بما يحصل من قلق النفس من جراء التردّد في كيفية النطق... كما يزيل بهجة القارئ في نفسه،

وبهجة سامعيه بما يتلى عليهم»[1].

وكانت المرحلة الثانية، بعد إقامة نصّه وضبطه، تتمثّل في جملة من الاهتمامات، كالتعريف بالمترجم له، لأن ديباجة الفتح لا تغني عن ذلك شيئاً. فهو في بداية كل رسم يذكر صاحب الترجمة: اسمه ونسبه ونسبته ومولده وخبر وفاته، كما يذكر مصادر ذلك، كأن يقول: من **الإحاطة** أو **المعجم** أو **الصلة** أو **المغرب** أو **أزهار الرياض** أو غيرها.

ولا يكتفي مترجَمُنا بذلك، وإنّما يعمد إلى المقارنة بين الروايات والنصوص، مناقشاً تلك المصادر، مرجّحاً ما يقتضيه النظر الصحيح، وإن **تعلّق** ذلك بما ضبطه ابن زاكور في **شرحه**، أو قاله أحد أعلام الصناعة بشأنه.

وقد جعل التعاليق على كل ترجمة متوالية العد، متعلقة بها. ومن مقارناته بعد ذلك ما يعلّق به على كلام الفتح كقوله في تع٢ من ترجمة ابن أبي الخصال ٢٩: وهذا من قوله: حاملُ لواء النباهة الباهرُ بالرواية والبداهة، إلى قوله: وله أدب بحره يزخر، ومذهب يباهي به ويفخر. هذه الأسطر ثبتت في المطبوعات[2]. وهي غير موجودة في المخطوطات الخمس ولا علّق عليها ابن زاكور. ولعلها كلمات كتبها بعض من طالع الكتاب في طرة نسخة منه، مستدركاً على المؤلف، فأدخلها الناسخ في أصله غير مفرّق بين المخرج والتطرير. فطبعت طبعة سليمان الحرائري على تلك النسخة، وتناقلتها الطبعات التي بعدها. فإنها عوّلت على طبعة الحرائري، وليست محكمةَ التصحيح.

ثم نراه وقد ورد ذكر أبي يحيى محمد بن الحاج في ترجمة ابن

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **المقدمة**: ٢٠.

(٢) هذا صدر ترجمة ابن أبي الخصال. **القلائد**: ٤٢١.

أبي الخصال يقول في تعليقه: هو الذي أثار الفتنة بقرطبة. ويقف عند قول الفتح: «مستقلًّا» فيشرحها بقوله: أي قائماً. ويعلق على كلام **القلائد**: إلى أن تورّطوا في تلك الفتنة التي ألقحوا حائلها، فيذكر أخبار الفتنة والصراع. كما ينبّه إلى المقصود من قول الفتح: وطمعوا أن يغتالوا من أمير المسلمين ملكاً معصوماً، قائلاً: هو علي بن يوسف بن تاشفين. ويشرح جملة من التراكيب كقوله: «والبيت قد غصّ، وإن أبقى عليَّ درَكاً وبوّأني دَرَكاً... ولا كلُّ إشراف بإشراف»، وقول ابن خاقان: وكثيراً ما يمتدّ شططه، فتحذف نقطه، ويهجر نمطه، وإن سامحناه في الضبط وأمتعناه بالنقط نبذ الوفاء فحذفنا ألفاً، وجفا الكريم فألغينا الميم[(١)].

وقد يتعرض إلى تأويل سابق أو رأي فيما هو بصدده. فيقول معلّقاً على «وله بعد ما بقي ما أُلقِي» فيقول: لم يظهر المراد من هذا، وتكلّف له ابن زاكور بما ليس بمقبول[(٢)]. وعلى هذا النحو جرى في تعقيباته الستة والستين على كلام الفتح في رسم ابن أبي الخصال فلينظر ما فيه هناك.

وعَقِب نصوص تراجم **قلائد العقيان** وضع المحقّق فهارس ثلاثة: فهرس الشعر، وفهرس الأعلام والقبائل، وفهرس الأماكن والبلدان والأشياء.

* * *

شرح المقدمة الأدبية للإمام المرزوقي

شرح الشيخ ابن عاشور **المقدمةَ الأدبية** التي كتبها الإمام أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، ممهّداً بها لشرحه **لديوان**

---

(١) **القلائد**: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

(٢) **القلائد**: ٤٢٧، تع: ٣٣.

الحماسة اختيار أبي تمام. وقد وصفها شيخنا الإمام الأكبر بما يبرز حقيقتها، ويحدد منزلتها، ويبين أثرها بقوله:

«فقد كانت خير رائد لمنتهج روض الفصاحة، وأبصرَ مقدمة لجحفل البلاغة. تفتح لمقتفيها ما استعصت به خفايا النكت من الصياصي، وتمكن بيد متقنها من جياد السبق أجفل النواصي، إذ كانت أحاطت بمعاقد الأدب، وتعاطت بمحجتها أفنانَه فتدلّى يانعُ ثمره واقترب».

ولِمَا توفَّرت عليه من الأهمية بحسب موضوعها وأغراضها، ومنهج المرزوقي فيها، تعلّقَ بها البلغاء والنقّاد، وتطلّعوا عن طريقها إلى التعرف على قوانين في القول، معيدين النظر فيها، متدبّرين جملة ما انتظمته من أحكام، وفصّلته من حقائق علمية وقضايا فنية وذوقية. وهي لذلك كما قال شيخنا في مقدّمة شرحه لها، جديرة بما يَنشرُ مطاويها الوفيرة الأغراض، ويصدّق شيْم من اتبع صوب بروقها المتكررة الإيماض، إذ هي من قبيل اللّمحة الدالة، والخريدة الملتحفة غير المتجالّة. فهي خليقة بفسر كثير من معانيها، إذ كانت مفرغة في دقة صياغة، ولو أخذت على غرها لم يدرك غورَها سوى الراسخين في البلاغة.

وهكذا لما انكشفت له أسرارها، وتراءت له منزلتها وفرائدها، عقد عزمه على تجليتها لطلاب الأدب، وعني بها عناية فائقة بتوضيح دقائقها، مستخدماً في ذلك عمق معرفته باللغة والآداب، ومنبّهاً إلى آراء العلماء والبلغاء والكتاب والشعراء، سائراً في شرحه هذا على النهج القويم الذي تعوّده، وتمكّن منه الأئمة السابقون، مكتفياً في بعض المواضع بالإحالة على كتب الأدب.

فهي جملة من الفنون لا يدركها إلا من دُبجت لهم من طلابها، ولا يجاريها أو يرتع في ميادينها إلا كل حاذق مفن من المترسلين والشعراء الذين يدركون بنظرهم وطباعهم ما احتوته الآثار الفنية الأدبية من معان، ويؤكّدون ما ورد بها من نظريات وأصول وقواعد ونماذج في اللغة وعلومها، والبلاغة وأسرارها، ويُجلون للمتأدبين ضروب العمل الفنّي من نثر ونظم وخطابة وكتابة.

ولارتباط شرح الإمام **للمقدمة** بكل ما حوته أو دلت عليه قوانين اللغويين والبلغاء، وما تنطق به من آراء واتجاهات فنية وأدبية، يتعين على الدارس أن يقرأ **المقدمة** مجرّدة عن الشرح، ليتصوّر أغراضها ويحدّد عناصرها، ثم يُتبع بذلك النظر في شرح هذه الرسالة العلمية النقدية ليجد فيها طلبته ويبلغ بها حاجته، ويصل عن طريقها إلى أسباب النجاح في الفنين، والقدرة على الترسل والنظم، بتنمية فطرته وشحذ قريحته وصقل مواهبه.

ولكل من تخير النثر أو الشعر سبيل. فإذا حذق الأديب أحدهما قصر به عن الآخر سعيه، وحيل بينه وبين التفوّق فيه. وإذا الناس والمبدعون في صناعة الكلام أجناس: منهم الكتاب البلغاء، ومنهم الشعراء المبدعون. ولا يستطيع أكثر المترسّلين أن يجيدوا الشعر، ولا غالبُ المهرة من الشعراء أن يقدروا على إنشاء الرسائل والكتب. وتمايزت الفئتان كل واحدة بما خصّت به وبرعت فيه. وكان التنازع والتنافس بينهم قائماً دائماً. «ذلك أن مبنى الترسّل ومبنى الشعر مختلفان، والمتولّي لكل واحد منهما يختار أبعد الغايات لنفسه فيه... واختلفت الإصابتان لتباين طرفيهما وتفاوت قطريهما». فالعناية بأحد الأسلوبين وإجادته تُباعد الفكر حتماً عن الاهتمام بالآخر والاشتغال به. ولم يُقدَّر الجمعُ بين الفنيْن إلا لطائفة قليلة من

الأدباء بسلوكها نظامَ البلاغة وظهورها فيه في المنظوم والمنثور. ذكر المرزوقي من بينها أعلاماً كالصولي، وأبي علي البصير، والعتّابي، وضم إليهم الإمام الأكبر جماعة ثانية برزت في الترسّل والنظم جميعاً، منها من ذكره الجاحظ في **بيانه**، وابن رشيق في **عمدته**، مثل محمد بن عبد الملك الزيات، والحسن بن وهب، وسعيد بن حميد، وأبي الحسين بن الخلال المهدوي، وزاد في لآلئ هذا العقد لسانَ الدين بن الخطيب.

وآثار هؤلاء جميعهم ومَن خَلفَهم من أصحاب البيان إمّا معدودةٌ من المطبوع: «وهو الشعر الذي يصدر عن الشاعر بالسجيّة والطبيعة الناشئة عن تدرّبه بسماع أشعار البلغاء، واندفاع طبيعته لمحاكاة أشعارهم حتى ليكون الشعر البليغ الصادر عنه كالطبع، فلا يَصرف فيه تعمُّق رويّة، ولا معاودة تنقيح وتثقيف».

وإما أن تكون من المصنوع «الذي دخلته الصنعة من تهذيب وتنقيح للشعر، وإبداع للمحاسن البديعية واللطائف اللفظية». وهذا يكون بالاعتماد على القواعد والنكت، وصور الأمثلة لما تلقَّوه أو لقّنوه بالتعليم، فيعتبرون تلك نماذج يُحاكونها وأمثلةً يسيرون عليها.

وإذا كانت الدعامة الأولى لكتاب **ديوان الحماسة** لأبي تمام هي اختيارات حبيب بن أوس الطائي نفسه الموفّقة، يلي ذلك سعة علم الإمام المرزوقي شارح **الحماسة**، وعمق نظره، وتقحّمه المعجب لعلوم اللغة وفنون الأدب، وإثارته عرض شرحه لمكنوناتها، ثم نباهة الإمام الأكبر البادية في تحليله لنصوص **المقدمة** وشرحها، واستكماله ما تدعو الحاجة إليه من حضور جملة من الحقائق والأوصاف حضوراً ذهنياً يعين على سعة النظر وجمع كل ما تتطلبه المقولة أو الجملة من أغراض ومعانٍ: أوائل وثوان.

ولعل تقدير المرزوقي **لديوان الحماسة** وولوعَه بما ورد فيه من مقطّعات يؤكد ما أجمع عليه النقاد من أن **حماسة أبي تمام** جمعت أبدعَ وأهمَّ المقطّعات الشعرية مثلما جمع الضبي في **مفضلياته** أَعلَى القصائد روعة وإبداعاً. وهذا التقدير بل هذه النظرة المتميّزة عند المروزقي لاختيارات أبي تمام هي التي حملته على شرحه وتفسيره لها، كما أنها حدت به إلى التنويه بصنيعه، والتنبيه فيه على أصول النقد، مما اعتمده المتخيّرون للنظم: مقطعاته وقصائده، وفق المنهج العلمي الذي عرفه أهل اللسان بفضل علمهم وإحاطتهم بأحكام اللغة وأسرارها، ودربتهم وممارستهم لفن القول. فذهب يقول: «هذا الكتاب وإن عظم حجمه وكثُر ورقه، فإنه لا يُمَلُّ تصفُّحهُ وقراءتُه، إذ كان كل باب من أبوابه ذا فنون من آثار العقول الصحيحة والقرائح السليمة، ولأن غوامض المقاصد إذا تبرّجت لك في روائع المعارض، وأقبل فهمك رائداً لقلبك، يتشمّم نوادر الزهر في مغارس الفطن، ويتخيّر فرائد الدرر من قلائد الحكم، فكلما ازداد التقاطاً زادك نشاطاً».

وأحسب المرزوقي في هذه الفقرة يعني شيخنا، لما سخّر له نفسه من تدريس هذا الكتاب وشرحه سنوات عدّة بجامع الزيتونة الأعظم، ولما علّق به على **مقدمته** من تعاليق مفيدة، جمعت الفرائد إلى الشوارد، وهيأت لدارس **شرح المرزوقي** أصولاً ومعارف، وجوانب نقدية وبلاغية، وصوراً رائعة من فنون النظم والنثر ألمع إليها المؤلف واختارها لتكون عند دارسي الأدب من مقوّمات الثقافة الأدبية والنقدية. وربما تأكدت الصلة بين شارح الديوان وشارح المقدمة لما التزماه واتفقا عليه من آراء وأفكار، واعتمداه من أصول وأنظار، تُكسِب القلوبَ استجلاء، والنفوس مَيْلاً واستحباباً. وقد

استمرت بينهما هذه الرابطة زائدة نامية، ودامت دوام فوائد هذا العلم قائمة باقية.

وشرح المرزوقي ـ كما وصفه محقِّقهُ عبد السلام محمد هارون ـ ليعدّ أكبر شروح **حماسة أبي تمام**، وأكثرها عناية بمعاني الشعر وبالنقد والموازنة. وأن **المقدمة** التي وضعها مؤلّفه بين يدي هذا الشرح لهي مقدمة نفيسة جريئة تُعَدّ وثيقة هامة في تاريخ النقد الأدبي: نقد الشعر ونقد النثر. وقد ضمّنها مسائل شتّى تتعلق بموازنة النظم والنثر أيهما أشرف وأعلى قدراً. وأتبع ذلك كلامه على المقايسة بين منزلة الشاعر والكاتب، والعلةَ في كثرة الشعراء وقلة النثار، ولماذا لا يستطيع الأديب أن يجمع الإجادة في الفنيْن، والحديث عن أثر الصنعة والطبع في الآثار الأدبية، في قيمتها وفي جمالها، ومتى تستحسن الصنعة، وما مدى العلاقة بين ذوق الأديب فيما يصنع بيانه من إنتاج أدبي، وفيما يختار من بيان غيره».

وفي هذه الجملة تصوير عام لموضوعات **المقدمة** وما اشتملت عليه من مسائل، مهّد لها شارحُ **الحماسة** بإشارات، هي عنوان لما بثّه في **مقدمته** من آراء وموضوعات وعالجه من قضايا. وقد جعل الطريق إلى ذلك أولاً التساؤل الذي أجراه على لسان صاحب له متأدب، فيما جاراه فيه وحادثه به. فهو يتقدّم بقارئه عن طريق ترتيب شارح **الحماسة** لأسئلته ومحاوره وإجابته عنها من غرض إلى غرض، ومن موضوع إلى موضوع: باحثاً أمرَ الشعر وفنونَه، وما ناله الشعر في الجاهلية وما بعدها من حَظوة، والتساؤل عن شرائط الاختيار له والانتقاء منه، وكذا التمييز بين النظم والنثر، وما يحمد ويذم من الغلوّ أو القصد في الشعر، ثم معرفة قواعد هذا الفن التي يتأكّد الكلام فيها وعليها، ووجوب تأخير الحكم على أهل الصناعة فيها إما

بالإساءة أو الإحسان، حتى يتمّ فحص أشعارهم والتأمّل في مآخذها وإدراك مدى شأوهم فيها.

وقد ذكر في بداية حديثه الأسبابَ التي حملت المؤرخين والأدباء على التنويه بفنّ الشعر وبأصحابه قائلاً: «إن الله عز وجل قد أقامه للعرب مقام الكتب لغيرها من الأمم. فهو مستودع آدابها، ومستحفظ أنسابها، ونظام فخارها يوم النفار، وديوان حجاجها عند الخصام».

ولكثرة ما روي منه جيلاً بعد جيل، واختزنته ذاكرة الأيام زمناً إثر زمن، احتاج العلماء بالأدب، والبصراء بالشعر، إلى صقل مواهب الناشئة بما يختارونه لها من شعر رفيع ونظم بديع. وهذه العملية المزدوجة التي قادت الرواة والأدباء إلى وضع المنتخبات والاختيارات، حرصاً منهم على التكوين والتدريب لمنظوريهم من شداة الأدب، وعلى تقديم ما يروق لهم منه، عنايةً بهم وتلقيناً لما يَصْطَفُونه من الشعر، تهذيباً لأذواقهم وتوجيهاً لهم.

وقد عدّ مؤرخو الأدب من هذه المجاميع جملة ذكروا منها **الأصمعيات**، و**جمهرة أشعار العرب** لأبي زيد القرشي، و**المفضليات** و**مختارات شعراء العرب** لابن الشجري، كما لفتوا النظر إلى ما شرعه أئمة الأدب ورواد الشعر من حماسات، اجتمع الناس عليها وأفادوا منها **كحماسة أبي تمام**، و**البحتري**، وما جمعه من ذلك الخالديان والعسكري والأعلم الشنتمري وأبو الحجاج يوسف البياسي الأندلسي وأبو الحسن بن أبي الفرج البصري. ولعلّ أشهر المجاميع **المفضليات**، وأجود الحماسات **حماسة أبي تمام**. وقد صرّح المرزوقي بذلك عند قوله: «وقضيت العجب كيف وقع الإجماع من

النقاد على أنه لم يتّفق في اختيار المقطعات أنقى مما جمعه أبو تمام، ولا في اختيار القصائد أوفى مما دوّنه الضبّي في **مفضلياته**».

ومما لا شك فيه أن إجماع النقاد هذا، وما كان يتميّز به الإمام المرزوقي من معرفة بوجوه الكلام والنظم، والتصرفات القولية، وبإدراكه الدقيق لمحاسن ومساوئ الصناعتين، وتصنيفه حسب ذلك للكتاب والشعراء مميّزاً بين درجاتهم، وكذلك تصوره وبيانه للحد الذي يؤهل القارئ والسامع لفهم الأدب ونقده شعره ونثره، حتى يتمكّن الناظر من تجريد الشهادة في شيء منه، ويَبُتَّ الحكم له أو عليه، عن دراية سابقة وخبرة تامة، لهي المزايا الأربعة: الأولى اتصلت منها بالشعر وبأبي تمام، والثلاث الباقية الكاشفة عن قدرات المرزوقي العلمية والذوقية، البلاغية والنقدية التي جعلته يقصرُ ما يستفضله من وقته، ويستخلصه من وكده، على عمل **شرح لاختيارات أبي تمام** في **ديوان الحماسة**.

وقد كان هذا العمل العلمي الأدبي الممتع، والبالغ غاية الجودة، مقتضياً من الدارس الوقوف على كل فصل من فصوله والاستغناء بما ورد فيه من قواعد وأحكام **يجلّيها** لنا مؤلفه أحسن تجلية، ويفصل القول فيها بعد الإشارة المجردة إليها وتقديم الذكر لها، فيتعرف الناظر من **المقدمة** على أبرز الموضوعات التي بحثها الشارح، وإن كانت في ذاتها كثيرة و**متعدّدة**.

ولو أردنا أن نتتبع القضايا المبحوثة ومتفرعاتها في **المقدمة الأدبية** لخرجنا عن الحد المألوف في تقديم الكتب والتعريف بها. ولذلك حرصاً على الوفاء بهذا الغرض نكتفي بتناول عناصر أربعة، هي:

١ ـ شعر أبي تمام واختياراته.

٢ ـ الاختلاف بين مدرستي الألفاظ والمعاني في أدبنا العربي.

٣ ـ عمود الشعر.

٤ ـ النقاد ومذاهبهم.

شعر أبي تمام واختياراته:

يفرق كل النقاد بين صنيعي أبي تمام في **اختياراته** وفي شعره. فهو وإن كان رأس مدرسة شعراء المعاني وعميدَها، فإن لاختياراته أهميةً بالغة: فهو يقطف من كل بستان ما ينطق بالإبداع والتفنن، ويروي عن الطائيين وغيرهم، وعن رواة الشعر وأئمة الأدب في عصره وقبل عصره. وقد اهتبل المرزوقي الفرصة ليقدم لنا تصوراته وأفهامَه لأشعار رجال **الحماسة**، غير غافل عن إبراز جملة من الفوارق بين نظم أبي تمام وما جمعه هذا العالم والشاعر النابغ، من بدائع وأنماط في **ديوان الحماسة**.

يقول المرزوقي في ذلك: «إن أبا تمام معروف المذهب فيما يقرضه، مألوف المسلك لما ينظمه، نازعٌ في الإبداع إلى كل غاية، حاملٌ في الاستعارات كل مشقّة، متوصّلٌ في الظفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبماذا عثر، متغلغلٌ إلى توفير اللفظ وتغميض المعنى أنى تأتَّى له وقدر»(١).

فإذا تطلعت إلى معرفة رأيه في اختياراته أفادك: أنه عادل فيما انتخبه في هذا المجموع عن سلوك معاطف ميدانه، ومرتض ما لم يكن فيما يصوغه في أمره وشأنه. فقد فَلَيته فلم أجد فيه ما يوافق

---

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٣.

ذلك الأسلوب إلا اليسير. ومعلوم أن طبع كل امرئ ـ إذا ملك زمام الاختيار ـ يجذبه إلى ما يستلذّه ويهواه، ويصرفه عما ينفّر منه ولا يرضاه»[1]. غير أن هذا الرأي أو الحكم لا يخضع للفطرة وحدها. وهو ليس على إطلاقه لكونه عند أرباب الصناعة وأهل النقد يعود إلى مرجعية من القواعد تثبّته وتزكّيه. وهي لا تجتمع إلا لباحث أو دارس، وإلى صنوف من التحصيل لا يحيط بها إلا كل مِفَنٍّ ممارس، وإلى أضرب من المقايسة والمقارنة والمفاضلة والموازنة، لا تتّفق إلا لمن اتّسعت مداركُه، وكثرت روايتُه، ووقف عند الصور الأدبية والأمثلة الشعرية مستجلياً مفاتنها وروائعها، مستكرهاً ومحذراً ممّا يعرض لها من اختلاف واضطراب.

الاختلاف بين مدرستي الألفاظ والمعاني:

ولا يتمّ إدراك ذلك في الصناعة الأدبية إلا بالنظر في عنصرين أساسيين يكونان على درجة رائعة من الإيحاء، وفي منزلة عالية من إحكام البناء. وهذان العنصران هما: اللفظ والمعنى. تتفاوت مراتبهما، ويعلو وينزل قدرهما بقدر ما يكون من إجادة وإحسان، وإبداع وإمتاع، خاصة في جانب الألفاظ والمباني.

وقد جعلت طائفة من النقاد صلة ثابتة بين العنصرين، فربطوا بين المعاني والألفاظ، وقدّروا الأولى بمنزلة الأرواح، والثانية بمنزلة الأجسام. قال ابن رشيق: «فإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنة عليه، وإن ضعف المعنى واختل بعضه كان اللفظ من ذلك أوفر حظاً. ولا تجد معنى يخلّ إلا من جهة اللفظ، وجريه

---

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٢.

فيه على غير الواجب. وإن اختل المعنى كله وفسد، بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه، وإن حَسُن طلاوةً في السمع»[1].

ومن أجل هذا تحدَّث النقاد عن المعاني وأفردوها بالدرس. فأطلقوها على عدة أقسام. منها: أصل المعنى، وهو الأغراض والصور العامة التي تستفاد استفادة أولية من مختلف صيغ الخبر والإنشاء. ومنها: المعاني الأول، وهي الأغراض الخاصة التي قصدها البلغاء لنكتة مثل رد الإنكار، ومنها: الثواني - أو معنى المعنى - بحسب اختلاف أئمة البلاغة في ذلك كالجرجاني والسكاكي. وهي في جملة ذلك عبارة عن الخواص الكلامية التي تفيد كيفيات في المعاني الأول، مثل القصر والاستغراق والكناية والمبالغة، مما يتميز به كلام بلغاء العرب.

وقد تحدّثوا في هذا الباب عن شرف المعنى وما يستفاد من الكلام ويتلقّاه السامع مستغنياً به عن غيره في استفادة الغرض الذي يومئ إليه. ونعتوا هذا المعنى بالشرف والصحّة، وبالمعجب الجزل العذب، والمحكم الزاهر الفاخر. وتُقابل شرفَ المعنى سخافتُه إذا قلّت جدواه، أو لدلالته على تعلّق تفكير صاحبه بصور ضعيفة.

ولتوجيه الناشئة وبيان المسالك الرشيدة في هذا الغرض، الواجبِ اتباعُها، دعا النقاد البلغاء فيما تجيش به نفوسهم ويريدون إبلاغه إلى نفوس السامعين إلى أن يتخيّلوه في خلدهم، ثم يكتبونه

---

(١) **العمدة**: ١/ ٢١٧. ويفسّر ذلك الإمام الأكبر ببيان رأيه في الحكم بين مذهب أهل الألفاظ ومذهب أهل المعاني. ويقول: إنّه لا يتم للكلام حُسنه وبلاغته إلّا باجتماع شرف لفظه وشرف معانيه. ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ٥٤.

بأحسن صورة تكفل لهم وقوعَه لدى السامعين موقعاً حسناً يفي بالمراد والغرض أكملَ وفاء.

ومن أسباب شرف المعنى أن يكون مبتكراً غير مسبوق أو مزيجاً بعضه مسبوق وبعضه مبتكر. وبمقدار زيادة الابتكار على المسبوقية يكون دنُوّه من الشرف. وقد ذكر المرزوقي أمثلة لشرف المعنى بدت في ابتكارات كثيرة عند بشار وأبي تمام وأبي الطيب، وجعل قريباً من ذلك ما ورد منها عند أبي نواس وابن الرومي والمعرّي.

وأمّا شروط تحقّق شرف المعنى فهي تختلف باختلاف محالّها من أغراض الكلام. نبّه إلى ذلك ابن الأثير في **المثل السائر** بقوله: «إن الكاتب أو الشاعر ينظر إلى الحال الحاضرة ثم يستنبط لها ما يناسبها من الغائب»[1].

وإذا كان العمق في استجلاء محاسن الكلام طريقاً لمعرفة خصائص المدرستين: مدرسة الألفاظ ومدرسة المعاني، وسبيلاً للوقوف على بديع تصاريف المباني، وجميل تضاعيف المعاني، وجب الانتباه إلى مناهج النقاد في اختياراتهم، وهي كثيرة، لاتساع مجال الطبع فيها، وتشعّب مراد الفكر لها.

فمن النقاد والبلغاء من يرى فِقَر الألفاظ وغررها كجواهر العقود ودررها، وأن ما جاء منها محرّراً مَصفّى من كدر المعنى والخطل، مقوّماً من أود اللحن والخطأ، سالماً من جنف التأليف، موزوناً بميزان الصواب، قَبِله الفهم والتذّ به السمع. وإذا ورد على

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ٦٢.

ضدّ هذه الصفة، صدِئ الفهم منه، وتأذّى السمعُ به تأذّيَ الحواس بما يخالفها. وهؤلاء رواد مدرسة الألفاظ.

ومنهم من لم يرض بالوقوف عند الحد الذي وصفناه، فتجاوزه في التقدير، والتزم من الزيادة عليه تتميمَ المقاطع، وتلطيف المطالع، وعطفَ الأواخر على الأوائل، ودلالة الموارد على المصادر، وتناسب الفصول والوصول، وتبادل الأقسام والأوزان، والكشف عن حجب المعاني بألفاظ هي في الاختيار أولى، حتى يطابق المعنى اللفظ، ويسابق فيه الفهمُ السمع. وهذا في اعتقاد القائلين به ما لا غاية وراءه ولا قصد بعده.

والفريق الثالث مَن ترقّى، كما قال المرزوقي، إلى ما هو أشقّ وأصعب. فلم يقتصر على أفانين التصرّف البلاغي التي ألمعنا إليها حتّى طلب البديع، وأوغل في الترصيع والتسجيع، والتطبيق والتجنيس، وعكَس البناء في النظم، وأقبلَ على توشيح العبارة بألفاظ مستعارة. ولكل هذه التصرّفات القولية عند النثّار والشعراء منزلة من النفوذ، ودرجةٌ من الاعتلاء.

وفي تأكيد هذا النهج الموسوم بمنهج مدرسة الألفاظ يقول ابن طباطبا في تخيّره للشعر: «فهو ما إن عَرِي من معنى بديع لم يعرَ من حسن الديباجة. وما خالف هذا فليس بشعر»[1].

وأصحاب الألفاظ هم الأكثرون من أصحاب الذوق والبلغاء، غير أنهم ليسوا متمرّسين في علوم المعاني والبيان. وقد وضعوا العناية باللفظ في الدرجة الأولى، اعتباراً منهم لكون حُسن الديباجة

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ٤٦.

اللفظية يجعل الكلام مقبولاً، ولو كان عريّاً عن معنى بديع.

ويقابل هؤلاء فريق من أصحاب الألفاظ المتخيَّرة، والتعابير الساحرة الرائعة جماعةٌ من البلغاء والنقاد قصدوا فيما تجيش به الخواطر إلى أن تكون استفادةُ المتأمّل له، والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثر من استفادته من آثار قوله. وهؤلاء هم أصحاب المعاني الذين ألمّوا بالعلوم العربية وصور البيان، غير أنهم لم يكمل لديهم ذوق صناعة البلاغة. فصرفوا اهتمامهم الأول إلى المعاني التي يريد البليغ التعبير عنها، ولم يحفلوا بجانب ذلك بالصنعة ولا تكلّفوا المحسنات. ولكنهم في عرض منازع المعاني يطيلون القول في بيان رسومها. وإنّما أجادوا أيّما إجادة في تحرير القول في ذلك بياناً وضبطاً، وتحليلاً وتصويراً، إذ جعلوا ذلك من مميزات مدرستهم. فالمتأمّلون في أقوالهم وأشعارهم يلفون فيها معاني فائقة، ترجع إلى المجاز أو التشبيه، أو إلى الإيجاز أو التلميح أو التمليح. وقد نوّه بأصحاب هذه المدرسة ابن الأثير حين قال: «ينبغي أن يتيقَّن المؤلف أن المعاني أشرف من الألفاظ، وأن هذه الصناعة من النظم والنثر، التي يتواضعها البلغاء بينهم، وتتفاضل بها مراتب البلاغة، إنما هي شيء يستعان عليه بدقيق الفكرة وكثرة الرويّة. ومن المعلوم أن الذي يستخرج بالفكر وينعم فيه النظر هو المعنى دون اللفظ. فمن المعاني ما يكون مبتدعاً فيذكر صاحبه معنى لم يسبق إليه»[1].

وبقدر اختلاف النقاد والبلغاء في اتجاهاتهم وأحكامهم يرى المرزوقي أن من هذه مناسبَ المعاني لطُلّابها، ومن تلك مناصبَ الألفاظ لأربابها، وأن أجود ما يكون الإبداع فيه، والإمتاع به، ما

---

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ٤٩.

لا يتمّ للكلام حسنه وبلاغته إلا باجتماع شرف لفظه وشرف معانيه.

عمود الشعر:

أُطلق هذا العنوانُ قبلُ عند أبي الحسن الآمدي في **موازنته**، كما ذكر ذلك لنا الإمام الأكبر. ومحصله عنده أنه الأسلوب الذي سلكه فحول الشعراء من عهد الجاهلية وما بعده في بلاغة الكلام وإحسان المعاني، والبعد عن التكلّف، وتجنّب استكراه الألفاظ والمعاني. ولعله مأخوذ من قول البحتري في مقارنته بين شعره وشعر أبي تمام: «أنا أقْوَم بعمود الشعر، وأبو تمام كان أغوص على المعاني»[1]. وحصر المرزوقي عمود الشعر في جملة من الخصال، مَن لزِمها بحق وبنَى شعرهُ عليها كان عندهم المُفلِق المعظّم والمحسن المقدّم. وقد سبق لصاحب **المقدمة** ذكر هذه الخصال عند حديثه عن درجات صعود المعنى في مصاعد الشرف. وتلك الخصال هي مجموع الشرائط اللفظية، والإصابة في الوصف، والإجادة والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامه، والاستعارة، ومشاكلة اللفظ للمعنى. وجعلوا لكل وصف أو شرط من هذه الشروط عياراً يضبطه ويدلّ على تحقّقه.

فعيار المعنى عرضه على العقل الصحيح والفهم الثاقب.

وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال.

وعيار الإصابة في الوصف الذكاءُ وحُسن التمييز. فما وجدوه صادقاً في العلوق ممازجاً في اللصوق يتيسر الخروج عنه والتبرؤُ منه فذلك سيماء الإصابة.

---

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ٨٣.

وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحُسن التقدير. فأصدقه ما لا ينتقص عند العكس.

وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تخير من لذيذ الوزن الطبعُ واللسان.

وعيار الاستعارة الذهن والفطنة. وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به. ثم يُكتفى منه بالاسم المستعار لأنه المنقول عما كان له في الوضع إلى المستعار له.

وعيار مشاكلة اللفظ للمعنى وشدّة اقتضائهما للقافية طول الدربة ودوام الدراسة. فإذا حكما بحسن التباس بعضهما ببعض لا جفاء في خلالها ولا نبر، ولا زيادة فيه ولا قصور، وكان اللفظ مقسوماً على رتب المعاني قد جعل الأخص للأخص والأخس للأخس فهو البريء من العيب.

هذا عمود الشعر ومعاييره يضعه المرزوقي بين أيدي طلّاب الأدب ورواده. فلا يتأولونه بعد اليوم ضروباً شتى من التأوُّل تختلف معها تصوّراتُهم واتجاهاتُهم، وتتناقض معها آراؤهم وأحكامهم، وتضيع بها الحقائق العلمية والمدركات الفنية، فتنطمس بسبب ذلك مسالك الإبداع وطرقه وتنطفئُ لوامع الأدب وروائعه.

النقاد ومذاهبهم:

وبقدر ما يعنى الباحث بالنظر في أسباب جودة الكلام ومحاسنه، وما يزداد به بهاء وجمالاً، يتعيّن عليه أن يكون قادراً على معرفة عيوب التأليف والنظم، مستشعراً لعلل الاختلال وأسباب الرداءة، كأن يكون اللفظ وحشياً أو غير مستقيم، أو غيرَ مستعمل في المعنى المطلوب، أو به زيادة أو نقصان يُفسد المعنى أو فاقدَ الالتئام بين أجزاء البيت في القَسم أو التقابل أو التفسير، أو بمعناه تناقض،

أو فيه خروج إلى ما ليس من مقتضى العادة أو الطبع، أو يكون الوصف فيه غير لائق بالموصوف، أو يكون في البيت حشو لا طائل فيه. وهكذا بإدراك الناظر الدقيق وإحساسه العميق ترتفع منازل الدارسين لفنون الأدب، وتتجلّى صفات الناقد الذي يُقبل نقده ويرتضى حكمه. ومن ثمة نعتوا صيارفة الكلام بعدّة أوصاف. فالناقد البارع كما نبّه إلى ذلك المرزوقي في **مقدمته**:

- هو من عرف مستور المعنى ومكشوفه، ومرفوض اللفظ ومألوفه فميَّزَ المعنى المبتدع الذي لم تقتسمه المعاوض، ولم تعتسفه الخواطر، ونظر وتبحَّر ودار في أساليب الأدب فتخيّر. وطالت مجاذبته في التذاكر والأبحاث والتداول والابتعاث. وبان له القليل النائب عن الكثير، واللحظ الدال على الضمير، ودرى تراتيب الكلام وأسرارها، كما درى تعاليق المعاني وأسبابها. إلى غير ذلك مما يُكمل الآلة ويشحذ القريحة.

فتراه لا ينظر إلا بعين البصيرة، ولا يسمع إلا بأذن النِّصفة، ولا ينتقد إلا بيد المعدِلة. فحكمه الحكم الذي لا يبدّل، ونقده النقد الذي لا يغيّر[1].

ومن هذا البيان المفصل، من كلام المرزوقي في النقد، يتحقّق لدى العلماء بفن القول وغيرهم أن أسباب الاختيار عند أهل الصناعة حقيقية لا وهمية.

وقد عزز الإمام الأكبر حقيقة الناقد هذه بما نقله عن الآمدي في **موازنته** من قوله: «وأنبّه على الجيّد وأفضله، وأبيّنُ الرديء

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٣٠.

وأرذله، وأذكر من علل الجميع ما ينتهي إليه التخليص، وتحيط به العناية، ويبقى ما لم يمكن إخراجه إلى البيان، ولا إظهاره إلى الاحتجاج. وهي علة ما لا يعرف إلا بالدُّربة ودائم التجربة وطول الملابسة. وبهذا يفضّل أهلُ الحذاقة بكل علم وصناعة مَن سواهم ممّن نقصت قريحته وقلّت دربته، بعد أن يكون هناك طبع فيه تقبّل لتلك الطباع وامتزاج، وإلّا لا يتم ذلك»[1].

ولعلنا نختم هنا أهم عناصر **المقدمة** بما ختم به المرزوقي مواضع درسه القائم على المقارنة والمفاضلة. وهو عنوانان:

(١) سبب تأخر الشعراء مرتبةً عن الخطباء والكتّاب.

(٢) قلّةُ المترسّلين من الكتاب، وكثرة المفلِقين من الشعراء، ونباهة أولئك وخمول هؤلاء.

للجاحظ في ترتيب الشعراء مع الخطباء والكتاب كلامٌ نقله عن أبي عمرو بن العلاء. يفيد أن المنزلة الأولى في الجاهلية كانت للشعراء لفرط الحاجة إليهم. فالشعر يقيّد مآثرهم، ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم. ولكنّهم عندما كثروا واتخذوا الشعر مكسَبة، ورحلوا إلى السُّوقة وتسرّعوا إلى أعراض الناس، تدنّت منزلتُهم. وقال أهل النقد في ذلك: الشعر أدنى مروءة السَّرِي وأسرى مروءةَ الدنيء[2].

ومن أسباب تأخّر المنظوم عن رتبة المنثور:

١ ـ ورود القرآن نثراً، وبه الإعجاز.

---

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٣٠.
(٢) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٣١.

٢ ـ احتياج الملوك في الجاهلية إلى الخطباء، وعدُّهم الخطابةَ أكمل أسباب الرئاسة، وأفضل آلات الزعامة.

٣ ـ قيام النثر مقام النظم لا العكس.

٤ ـ النثر يحتاج في محصِّله إلى آلات لا يقتضيها ولا يتطلّبها النظم.

٥ ـ ارتفاع منازل الكتاب إلى درجة الوزراء، وبقاء الشعراء دونهم. فلا تعلو درجتُهم عن رتبة المستعطين. فثبت بهذا فضل النثر على الشعر من عهد الجاهلية، وعزه الإسلام[١].

هذا وجوانب القول ـ في **مقدمة المرزوقي** وشرح الشيخ ابن عاشور لها ـ كثيرة فسيحة لا يُلمّ بها جميعِها هذا التقديم لشرح **مقدمة المرزوقي**. ويكون من الضروري أن نضيف إلى مَا قدّمناه بعض الإشارات الدالّة على أهميّة هذا الأثر البلاغي النقدي الأدبي. فالإمام الأكبر، بجانب ما عرضه من آراء بلاغية ونقدية، ترجم لعدد من الكتاب والشعراء، وأنزلهم منازلهم مثل أبي تمام صاحب **الاختيارات**، والصولي التركي الأصل ذي النثر البليغ والشعر الرقيق، وأبي علي البصير الفضل بن جعفر الكوفي الضرير المتميّز في فني النثر والنظم، والعتّابي الشاعر المجيد والكاتب البديع الترسّل[٢].

كما ترجم لعبد القاهر الجرجاني وللحاتمي وللسكاكي، وتحدَّث عن أئمة الأدب والكتاب كابن الأثير، ونوّه بابن طباطبا الشاعر أحد دعاة المدرسة اللفظية، وذكر جملة من آثاره مع وصفه له بالفطنة وصحّة الذهن. ولم يُغفل في شرحه **للمقدمة** ذكر المبرد إمام العربية، والحسن بن رجاء الشاعر الكاتب، وابن أبي عيينة أحد

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٣٢.

(٢) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٠، ١٩.

الشعراء المطبوعين[١].

ومن عناية المؤرّخين ورجال ديوان الإنشاء بالكتابة أن سجَّلوا في ذلك ملاحظات، ووضعوا مصنّفات واسعة في هذا الغرض، مثل خواطر الحريري في **مقاماته**، وكتاب القلقشندي **صبح الأعشى**، و**نهاية الأرب** للنويري.

وفي الجزء الثاني، المتعلق بقلة المترسلين ونباهتهم، وكثرة الشعراء وخمولهم، ينقل المرزوقي ومعه شارحه فقرات من كلام ابن الأثير.

كان تصوير ابن الأثير للفئتين على الوجه التالي: فقد قيل: ينبغي للكاتب أن يتعلّق بكل علم حتى قيل: كل ذي علم يسوغ له أن ينسب نفسه إليه، وذلك لما يفتقر إليه الخواصّ من كلّ فن[٢].

وفي مكان آخر من **مَثَله السائر** يقول: إن الكتابة تفتقر إلى سبعة أنواع من الآلات: هي علوم العرَبية، وعلم اللغة، وأمثال العرب، والاطلاع على تأليف من تقدّمه من أرباب الصناعة المنظومة والمنثورة، ومعرفة الأحكام السلطانية، وحفظ القرآن، وحفظ ما يحتاج إليه من السنة[٣].

وهذا أمره واضح في مساندته للكتّاب وتقديمهم على الشعراء بما اكتساه من مبالغة وإسراف في عدّ العلوم التي يحتاج إليها الكاتب دون الشاعر، وبعض هذه الشروط مما كانت تحتاجه الصناعة في

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ٣٠.
(٢) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٤٠.
(٣) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٤٠.

الدواوين. والحق أن الشاعر أيضاً يحتاج إلى قسم من هذه العلوم وإلى مثلها، كما فصل ذلك رجال النقد، وفي مقدّمتهم حازم القرطاجني في **منهاج البلغاء** في أقسامه الثلاثة: المباني والمعاني والأسلوب.

واستنتج المرزوقي من الواقع، ومن هذه الآراء المفصّلة الأغراض في مواضع من نهاية **المقدمة**، يسانده الإمام الأكبر: «لما كان الأمر على هذا صار وجود المضطلعين بجودة النثر أعزّ، وعددهم أغزر، [لصعوبة هذا الفن وشدّة الاحتياج إليه في مناحي الحياة ومختلف الدوائر. وقد وَسَمَتِ الكتابةُ المترسِّلين بشرفها وبوأتهم منزلة رئاستها...] أما الشعراء فإن أغراضهم، وإن كانت رائعة للنفوس، ومرغوبة عند أهل الذوق السليم، لكنهم دون الكتاب لأن مرتبة هؤلاء مهيبة، وآثارهم عجيبة»[1].

وشارح **المقدمة** في كل قضية من قضايا النقد يبحثها، يروي عن هؤلاء وغيرهم كالجاحظ والخوارزمي من الأدباء الكتاب، وعن عدد من الشعراء والخطباء المتقدّمين، وعن طائفة من المولّدين أمثال أبي الطيب والمعري وابن زيدون فيحلل آثارهم، ينقدها مرّة، ويقارن في كل طائفة منهم بين مسالكهم ومناهجهم الفنية مرّة أخرى، مثبتاً مراجعه في هذا الغرض بما ينقله عن **دلائل الإعجاز**، و**المفتاح**، و**البيان**، و**الكامل**، و**المثل السائر**، و**المقامات**، و**العمدة**، و**نقد الشعر**، و**الموازنة**، و**الأغاني**، و**جمهرة أشعار العرب**، و**جمهرة الأنساب**، و**تاج العروس**، إلى غير ذلك من كتب الأدب واللغة والبلاغة والنقد.

---

(١) ابن عاشور. **شرح المقدمة الأدبية**: ١٤٣ ـ ١٤٥.

وربما أضاف إلى هذا كله أخباراً ونكاتاً بلاغية نقدية كحديثه عن واقعة بعكاظ نقد فيها النابغة شعر حسّان، وعما عرض لوالي اليمامة في خطبته الوعظية من الضعف، وقصة عبد الله بن السمط مع المأمون، وقصة بشار مع رؤبة بن العجاج.

ولم يكتف بذلك، بل تجاوزه إلى بعض التعليقات العلمية والتفسيرية من بينها:

- تنبيهه على أن الإعراب ليس ما يتوقف عليه معنى الكلام، بل تتوقف عليه سرعة الفهم. وهو فن لفصاحة الكلام العربي.

- وضبطه لقبائل الخيل بقوله: قبائل جمع قبيلة، وهي من أربعين من الخيل إلى ستين.

- نقله كلام الأخفش في القافية لجعله إياها الكلمة الأخيرة من كل بيت. وهو ما يتعارض مع إطلاقها عند علماء القوافي في بيان أحكام آخر البيت على الساكنين اللذين في آخر البيت مع ما بينهما من حروف متحرّكة، ومع التحرّك الذي قبل الساكن الأول.

- ضبطه لبعض الصيغ أو المفردات التي يعثر عليها في بعض النصوص التي يستشهد بها، كما في نقله لكلام الجاحظ في بيان المختار المستقيم من الألفاظ حين قال: «ومتى شاكل اللفظ معناه وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقاً ولذلك القدر لِفْقاً»، علّق على صيغة الكلمة الأخيرة بقوله: اللفق، بكسر اللام وسكون الفاء، شقة من ثوب تضم إلى أخرى. يقال: لفَقَ الثوب، من باب ضرب، إذا ضمت شقة إلى أخرى بخياطتها. فاللِّفق، بكسر اللام، زنة فِعل بمعنى مفعول مثل ذِبح بكسر الذال.

- وشرح كلمة الرمضة بالأرض التي اشتدت حرارة مرعاها من

شدة الرمضاء. وفي قولهم: «لا يرمضون» استعارة مكنية.

وتعدد شرحه للكلمات اللغوية، وبلغ ذلك نحواً من ١٠٦ موضع أوردها المرزوقي في ـ **مقدمته** ـ مثل: الوكد، والمجاذبون، والمدافعون، والاجتواء، والأعطاف، والأقدار، والمطرح، وبعضها استعمالات تحتاج إلى بيان. مثل: جارَيتني، وعلى اتساعها، وتعطيك مرادك، وثالثة وهي جملة المصطلحات البلاغية والنقدية كالأتيّ، والأبيّ، والمقصّدات، والأسلوب، والمترسلون، والمفلقون، والأرداف، والتصاريف. والطبع، والفِقر، والغرر، والإغفال، والإعطال، والمطبوع، والمعارض، والإطباق، والمناسب، والمناصب، والمصنوع، ونحو ذلك. وهذا المعجم الصغير الموزعة مفرداته أشتاتاً أثناء شرح الإمام **لمقدمة** المرزوقي يثير أهمية عند الباحث، ويوطئ به الشارح على عادته لإيصال المعاني للقارئ والسامع بأسرع طريق، وأدق أسلوب. ولعل الدافع إلى ذلك دقّة الاستعمالات اللغوية، وشرح ما أغلق من الكلمات، وضبط جملة من التصرّفات القولية، وتحديد العديد من المصطلحات التي يحتاج إليها الدارس والمتأدِّب في مجالات البلاغة والنقد.



أصول النظام الاجتماعي في الإسلام

هذا الكتاب هو جملة مقالات نشرها الإمام الأكبر تباعاً في مجلة **هُدى الإسلام** القاهرية سنتي ١٣٥٤ ـ ١٣٥٥/ ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦. عالج فيها الأوضاع الاجتماعية في العالم الإسلامي. كما قام قرينه وصديقه ورفيق دربه شيخ الأزهر من بعد الإمامُ الأكبر، محمد الخضر حسين، فنشر مقالات له هو الآخر في نفس الغرض. وهي التي ضَمَّها كتابُه **رسائل الإصلاح**. ومَن من رجال العلم الديني والثقافة الإسلامية ممّن بلغ مرتبتيهما أو أدرك شأويهما لم يُقبل ولو فترة قليلة، على العناية بهذا الموضوع الجليل والغرض الشريف، يسهم في بناء معلمه وإقامة صرحه، ولو بلبنات قليلة تكسبه فضيلة الانتساب إلى هذا الفن الذي يقوم أساسه على الفكر الديني والحضارة الإسلامية، وتتمثل أهدافه وغاياته في تقديم صورة صادقة مضيئة عن المجتمع الإسلامي، كما تنطق بذلك السنة المطهرة، والسيرة النبوية العطرة، وتاريخ صدر الإسلام. فيكون هذا طريقاً للمقارنة بين الأوضاع المختلفة للمجتمع الإسلامي ماضيه وحاضره في بلاد الإسلام، ولتحديد ما قوَّضَ البناءَ من انحراف عن المنهج، ومروق عن تعاليم الدين. ومن هذا الدرس والبحث والنظر ما يتوصل به إلى معرفة العدل والحرية والمساواة، وما يقتضيه الأمر من بيان للحقوق والواجبات التي جعلها الإسلام قواماً للحياة وتقدُّم العمران. وهكذا يتّجه العالمان الجليلان والشيخان المُصلحان إلى تصوير الغاية

من كتابيهما، وبيان مناهج الإصلاح التي يتحتّم الأخذ بها، وإلى وضع النصوص القطعية القدسية، والأمثلة التاريخية الحية ونحوها بين أيدي الجماهير والشعوب، للاهتداء بها، ونِشدان مسالك النجاة عن طريقها، والخروج بالناس من الظلمات إلى النور ومن الوهم والتخيل إلى الحق واليقين.

وتأكيداً لحقيقة هذه الدعوة والبلوغ بها إلى تغيير ما بالمسلمين من أوضاع، وتطهير المجتمع ممّا غلب عليه من أهواء ونوازع، تردّى بسببها في مهامه فيح مظلمة، يلفت الشيخ محمد الخضر حسين أنظار قرائه وأسماعَهم قائلاً: «إني قد طرقت في هذه الرسائل نواحي هي في حاجة إلى أن تبحث بفكر لا يتعصّب لقديم، ولا يفتَتِن بجديد، يعتمد الرأي حيث يثبته الدليل، ويتقبل الحكم متى لاحت بجانبه حكمة، ويوثق بالرواية بعد أن يسلمها النقد إلى الصدق»[1].

ويشاكل هذا الاتجاه في الحديث عن المجتمع الإسلامي وإصلاحه قول الإمام الأكبر في المحاضرة التي ألقاها بنادي (جمعية قدماء الصادقية) بتونس عام ١٣٢٤، وبما وصلها به من مقالات في الغرض نفسه ضمنها كتابه **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: «وإذ لم يكن من خلقي أن أطرق مثل هذه المواضيع باللهجة المنبعثة عن التمنّي والتخيّل، بل اعتدت أن أرِدَها ورود الباحث عمّا يشهد له الواقع والأدلة الحقّة، كان كلامي متوخّياً طَريق التحقيق، ومتوقّعاً أن يُورِد عليه من يريد نقضه من عدو للدين أو صديق»[2].

وبقدر ما نلمس في المقالة الأولى من دعوة رفيقة إلى الحق، لينة

---

(١) محمد الخضر حسين. **رسائل الإصلاح**: ٥.

(٢) ابن عاشور. **أصول النظام الاجتماعي**: ٨.

كريمة على الباحثين. تحمل على الجدال بالتي هي أحسن، تشير المقالة الثانية إلى أن صاحبها يكتفي بأن يسلك في منحاه وتحريره مسالك الدعاة، وهو مع ذلك يتعرَّض في كتابه إلى حقائق يحلّلها، ونظريات يؤسّسها، يقيم على هذه وتلك أصول نظام الاجتماع الإسلامي.

كانت البيئة التي عاش فيها الشيخ ابن عاشور، والتي يهتم بأمرها في بلده وخارج بلده هي البيئة الإسلامية التي تدنّت عن منزلتها الأولى، وسقطت عن مراتبها السابقة. وذلك بموجب تحوّلها عن الطريق التي أفادت المسلمين نهوضاً سامياً في بادئ الأمر، وصُدوفها عن أصول دينها القويم. وهو المنهج الذي فُطرت عليه، والأساس الذي يعود إليه رقيُّها، وما أنشأته من حضارة وعمران. وبالنظر في هذه العاقبة الخسرى وأسبابِها، وما نجم عنها من تأخر وضعف في المجتمعات الإسلامية، دعته روحه الإصلاحية إلى البحث عن وسائل التغيير لأحوال المسلمين حتى يعودوا كما بدؤوا في أبهى حال من كمال الارتقاء والعزّة والظهور.

وإذا كان المجتمع الذي يعنيه إنما هو المجتمع الإسلامي، المتحقق فيه الانتساب إلى المهيع المرتبط بمبادئ الإسلام وأصوله، فلا بدع بعد ذلك أن نرى شيخنا يقدم بين يدي قوانين الاجتماع الإسلامي ونظمه تحليلاً للمراد من الدين وبياناً للفطرة، فطرة هذه الملة المؤمنة، ويبحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيره في تأسيس المدنية الصالحة، ومقدار ما يقتبسه المؤمن بها من توجيهات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة.

وفي هذه المقدّمة التي عرض فيها إلى بيان غرضه من الدراسة وقصده من تصنيف الكتاب يقول: «ومن غرضي أن أوضح الحكمة

التي لأجلها بعث الله بهذا الدين رسولَه محمداً خاتماً للرسل، أو عن الآثار التي أبقاها لنفع البشر. وهذا المهم لا يتأتّى إلا لمن أدرك علاقة الدين بالمدنية، وتأثيرَه في ارتقاء الأمة. ويتطلّب هذا المكسب الجليل النظرَ أولاً في تاريخ الأمة وتطلُّعها للدين، وإلى الحال الذي كانت عليه زمن ظهوره، وثانياً إلقاء نظرة واسعة فاحصة لهيئة مجتمع الأمة المتديّنة بالإسلام في أزهى عصور اتباعها لتعاليمه، ثم التعرُّف إلى ملاك محاسن هذا الدين بمطالعة تاريخ المسلمين في صدر الإسلام وما يليه، والتطلُّع إلى معرفة مقوّماته، وعلى دستوره الذي تنطق به أخلاق أفاضل المسلمين في أجلى مظاهر تفرعها عن المبدأ الإسلامي.

يتناول هذا الكتاب تمهيداً بيّن فيه مؤلفه حقيقة الدين ومعنى الإسلام، ووجهَ إقامته لأصول النظام الاجتماعي بين الناس.

فالدين اعتقادات وأعمال، على من يرغب في اتباعها أن يلتزم بها رجاءَ حصول الخير له في حياته الأولى الدنيوية وفي حياته الأخروية الأبدية... وذلك عبارة عن مجموع تعاليم يريد الشارع أن تصير عادة وخُلقاً لطائفة من الناس، تبعث فيهم الفضائل والإحسان لهم ولغيرهم.

والأديان السماوية كلُّها تقصد ممن خوطبوا بها حفظ نظام العالم وصلاح أحوال أهله. فوظيفتها تلقين أتباعها ما فيه صلاحهم ممّا قد تحجبه عنهم مغالبة الميول، وسوء التبصّر في عواقب الأمور.

جاء الإسلام فكان خاتمة الأديان، واتّسم بعالَمية الرسالة، واتسعت أصول دعوته وفروعها، وامتزج فيه الدين بالشريعة، فضبط للأمة أحوال نظامها الاجتماعي في تصاريف الحياة كلها، وألزم،

المتمسكين بعقيدته الخاضعين لسلطانه، اتباع ما خطط لهم من قوانين في المعاملات وغيرها. واقتضى هذا الوصف أن تكون للإسلام دولة تمكن القائمين عليها من تحكيم شريعته، وتنفيذ قوانينه. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾(1)، وقد دعا الباري سبحانه إلى وجوب الأخذ به، أي بالفطرة، وبما ترتبط به من التوحيد، والحق، والعدل. قال تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾(2). فتكون الفطرة والتوحيد والحق والعدل لدى المؤمنين استجابة لأمر الله وتحقيقاً لإرادته، واتخاذَ تشاريعه وأحكامه أساساً لإقامة أصول النظام الاجتماعي بينهم. وفي ذلك إبرازُ حقائقه وخصائصه، وبيانُ سبل الإصلاح للفرد وللمجتمع.

ويَنفُذُ شيخنا رحمه الله من هذه الحقائق الدينية الإسلامية إلى الصميم من موضوعه المتمثل في الإصلاح بأشكاله المختلفة. فيبحث عن جملة قضايا من بينها ما نوّه به من: إصلاح الاعتقاد، وإصلاح التفكير، وإصلاح العمل. وإذا كانت أصول عقيدة الإسلام هي وحدانية الله تعالى، وأنها أساس تفكير الإنسان فيما هو مرتبط بحاجاته، نبا عنه الباطل، وتلاشت من حوله الأوهام، وكان التهيؤ لقبول التعاليم السديدة، والعمل الصالح، وإصلاح التفكير بحسب التدبير لشؤون الحياة العاجلة والآجلة، ابتغاء النجاح في الحياتين الدنيا والأخرى.

إصلاح الفرد:

إصلاح الفرد ضرورة للإنسان لتحصيل العلم بما يجب سلوكه،

---

(1) آل عمران: ١٩.

(2) الروم: ٣٠.

حتى يسلم من الوقوع في مساوئ الأغلاط، ومن التردّي في مهاوي الخسران. والإصلاح للفرد وللجماعة من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، يحمل على إقامة نظام الاجتماع المطلوب.

وبإثر الاستقراء العاجل لأصول نجاح المرء والجماعة، وبعد بحث هذا الموضوع من أطرافه، يلفت المؤلف النظر إلى ثمان نواح: هي تلقي العقيدة، والشريعة، والعبادة، وتحصيل النجاة في الحالين، والحزم، وحُسن المعاملة، والأحوال العامة، ومصادفة الحق في المعلومات[1].

إصلاح الجماعة:

إن تحقيق هذا المقصد الذي يعتدّ به الإسلام، ويعتبره الغرض الأسمى، حمل المؤمنين على الانتساب لجامعة جدّ متسعة وكبيرة، هي الجامعة الدينية الإسلامية التي تفوق أهميةً وقوة كل ما سبقها من ألوان الأنظمة القائمة على الترابط، والتساند والتعاضد. وذلك كنظام العائلة، والمصاهرة، والقبيلة، والأمة.

وإذا ما نظرنا في الجامعات الدينية مثل جامعة إسرائيل المحصورة في بني إسرائيل: اليهود، أو في الجامعة المسيحية التي خرجت عن حدود شعب إسرائيل لتنتشر بين شعوب أخرى عن طريق الحواريين دعاة النصرانية، وجدنا الجامعة الإسلامية ـ كما أقامها الله ورضيها لنا ـ قائمة على أصلين عظيمين هما: العموم والدوام. وألفيناها متجاوبة مع الفطرة، رباطُها الدين الحق، والخطاباتُ الإلهية الموجهة لأفراد الأمة الإسلامية، والتي نخص بالذكر منها في هذا

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٥٣.

المحل قوله سبحانه: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1].

الأُخوة الإسلامية:

وتعرّض المؤلف إلى الأُخوة الإسلامية. وهي التي تمثل الدعم الروحي والتأييد النفسي لأفراد تلك الجامعة الدينية، إذ جعلها الله جل جلاله أخوَّة بين كل أفرادِ الأمةِ في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2]. وصرّح بهذه الأخوة الدينية رسولُ الله ﷺ فيما رواه مسلم عن أبي هريرة عنه قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم»[3]. وما الأخوة الإسلامية إلا رابطة وثيقة بين المسلمين، أبطل بها الحكيم العليم عصبيات ثلاث: عصبيات النسب والحلف والوطن. وتحقَّق على اعتبارها من مظاهر القوَّة والعزة ما يشهد له التعارف والتواصل بين المسلمين، ويؤكده الاتحاد النامي بينهم رغم اختلاف الأمم الداخلة في الإسلام. قال الإمام الأكبر: «فلم يحفظ التاريخ لدين ولا لدولة ولا لدعوة استطاع واحد منها أن يضم إليه مختلف الأمم ويجعلهم أمة واحدة لا يرى بعضهم فارقاً بينهم مثل ما للإسلام من ذلك».

إصلاح العمل:

يكون إصلاح العمل بطلب الاستقامة. وله ارتباط وثيق بصحة العقيدة وسلامة التفكير. ولاحتياج هذه الجوانب الثلاثة من الإصلاح

---

(١) آل عمران: ١٠٣. (٢) الحجرات: ١٠.

(٣) الحديث عن أبي هريرة. ملا علي قاري. **مرقاة المفاتيح**: ٨/ ٦٩٠، ٤٩٥٩؛ السخاوي. **المقاصد الحسنة**: ٣٨٦/ ١٠٢٤.

إلى بيان ما يحرسها، وقف الإمام عند الوازع النفساني يبسط فيه القول، ويكشف عن أثره في تحقيق صلاح الفرد والمجتمع. ثم دعاه هذا إلى الحثّ على اكتساب العلم، مريداً من العلم هنا، ما يبثه الله تعالى من العداوة في نفوس المؤمنين لخواطر الشر الصارفة لهم عن الخير، والمردية لهم في الشرور. ولقد أنهى المؤلف عرض مباحث إصلاح الأفراد المومى إليها أعلاه بالحديث عن تعميم الدعوة للإصلاح الفردي بين المسلمين، ومجيء الخطاب بدعائم الإصلاح لسائر الناس من رجال ونساء، وبيض وسود، وسادة وسوقة[1]. وكما تميز الإسلام على غيره من الشرائع بعموم الدعوة حقيقة، تميّز بعموم فروعها غالباً.

وتوجّه الشيخ ابن عاشور عقب عنايته بأحد نوعي الجنس، وحملته طبيعة البحث والنصفة للحق على أن يخص المرأة بكلمة يسيرة يبيّن فيها أوضاعها في مختَلف الشعوب قديماً، وعند العرب في الجاهلية، وما تحقّق لها من تسوية الإسلام بينها وبين الرجل في تكاليف شتى، في العديد من النواحي كالاعتقاد والعمل والآداب والمعاملات ونحوها. ومن ذلك رفع الإسلام الإصر عنها وإعلانُه عن حقوقها بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2].

نظام سياسة الأمة:

أما أصول نظام سياسة الأمة فقد كانت ظاهرة وملموسة بمكة التي عني فيها الإسلام بإصلاح الفرد، وبالمدينة التي قامت على إصلاح الجماعة. وازدادت تجلّياً وقوة بعد أن نزلت التشريعات

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٩٦.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

الكفيلة بإيجاد الأمة الراقية، وبناء المجتمع الكامل. ولتصوّر ملابسات تلك الظروف ينبغي أن نتعرّف على مدينة طيبةَ الطيّبة، وعلى سكانها وروادها ومن هاجر إليها. ويكفي لذلك أن نقرأ ما وصفها به في تلك الآونة الإمام الأكبر حين قال: «كمل المجتمع الإسلامي بالمدينة يومئذٍ. وصار أهله سواءً في التحلّي بالفضائل النفسية والعملية. وما ظنك بمجتمع يتوسّطه رسول رب العالمين، يسوسُه، كيف يكون مثالاً صالحاً للمسلمين، وقدوة لكل مجتمع يأتي بعدهم»[1].

وفي هذا المجتمع الذي تزاوجت فيه سلوكيات الأفراد الكاملة الخيّرة مع ما دعا إليه الإسلام من تشريعات وأحكام برز من أصول نظام سياسة الأمة فنَّانِ أصليان ـ على حد تعبير مؤلفنا ـ هما:

- فن القوانين الضابطة لتصرّفات الناس في معاملاتهم.

- وفن القوانين التي بها رعاية الأمة في مرابع الكمال، وذودُ أسباب الاختلال عنها[2].

مكارم الأخلاق:

ومقوّمات الفن الأول، الذي رعته أصول بناء المجتمع الإسلامي الأول، تبرز بوجه عام في مكارم الأخلاق: من عدالة واتحاد ومؤاساة تُوجِّه إلى الحق، وتقود إلى الخير بهدي الدين وروح الإسلام[3].

والمراد بمكارم الأخلاق هنا حصول الدربة بالتدريج على

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٩.

(٢) المرجع السابق: ١٢٢. (٣) المرجع السابق: ١٢٣.

ملاحظة الوصايا وإدراك الفضائل، وملاحظة ذلك ملاحظةً مستمرة في كل الأعمال والأحوال، حتّى تكاد تصبح غرائزَ فُطِر عليها أفراد ذلك المجتمع الذي يقول عنه الرسول ﷺ: «خير القرون قرني»[(١)]. وذلك بسبب ما حصل بتلك المكارم من نتيجة الدربة عليها، والمراقبة لها، والالتزام بها. وما اكتسبه المسلمون من جراء ذلك من إلف لها، وجفاء لأضدادها[(٢)]. وتمّت للمجتمع الإسلامي من بعد الإيمان الاستقامةُ على أمر الله. وهي عبارة عن العدالة التي عرّفها الإمام بالملكة التي تمنع من قامت به من اقتراف الكبائر، وعن المروءة التي هي استيفاء الرجولة الكامنة: بأن لا تفعل في سرّك ما تستحي أن تفعله بحضور غيرك[(٣)]. وممّا يشهد لذلك ما ورد في الأثر: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يُخلفهم، فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته ووجبت أخوته».

وعدَّ المؤلف من صفات الكمال هذه ما بلغ تمام حقيقته فيهم. فمن ذلك الإنصاف من النفس. وهو خصلة رفيعة دعا إليها الرحمٰن في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾[(٤)]. وقد روضت آداب القرآن أتباعَ الملة على هذه الخصلة بما جاء من قوله عز وجل: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾[(٥)]، كما حثت السُّنة على ذلك في قوله ﷺ:

---

(١) الحديث عن عمران بن حصين. متفق عليه. ملا علي قاري. **مرقاة المفاتيح**: ١٠/٣٦٠، ٦٠١٠.

(٢) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٢٤.

(٣) المرجع السابق: ١٣٢.

(٤) النساء: ١٣٥.

(٥) النساء: ٩.

«الكيّس من دان نفسه»[1]، ووردت آيات وأحاديث أخرى تدعو إلى الاتحاد ليصبح لهم عنواناً ومكرمة: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾[2]، وقول النبي ﷺ يحرِّض معاذَ بنَ جبل وأبا موسى الأشعري على الوفاء: «وتطاوعا ولا تختلفا»[3].

المواساة:

وكانت المواساة بعد، وهي كفايةُ حاجة محتاج الشيء مما به صلاح الحال، سمةً للمجتمع الإسلامي، وخلّةً من خِلاله. أكّد الدينُ على اعتبارها أصلاً من أصول نظام الإسلام، وجرت بها توجيهات القرآن وأوامرُه، والسُّنة وحِكَمُهَا، وقامت عليها من شواهد التاريخ الإسلامي ما أعلى من مقامها ورفع من منزلتها. وهي في شرعة الإسلام جبرية واجبة، واختيارية مندوب إليها. وصورها كثيرة تنطق بها عدةُ تصرّفات مفروضة وإحسانية، كالزكاة، والصدقة، والإنفاق، والهبة، والإسلاف، والعارية، والعريّة، والإرفاق، والعمرى، والإسكان، والإخدام، والمنحة[4].

وأكمل صور المواساة ما لم يُبتغَ فيه سوى وجه الله. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾[5]، ويقول الإمام الأكبر في التنويه بها واعتبارها مقصداً من مقاصد الشارع: ولتحقيق هذا المعنى من جعل المؤاساة خلقاً للمسلمين جاءت

---

(١) الحديث عن شداد بن أوس. ملا علي قاري. **مرقاة المفاتيح**: ٧/ ١٤١، ٥٢٨٩.

(٢) الأنفال: ٤٦.

(٣) **البخاري**. الجهاد: ١٦٤.

(٤) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٣٨.

(٥) الإنسان: ٩.

الأوامر والنواهي بتجريد أنواع المؤاساة عن كل ما فيه حظ عاجل لنفس المواسي، وكل ما فيه إضرار بالمؤاسَى، وعن اتباع النفس لما واسَت به وتعلقَها به. فتنزيهُها عن حظِّ نفسِ الباذل ثبت بالنهي عن طلب الأجر العاجل عن المعروف[1].

وإذا كانت دعائم الإسلام قائمة على مثل هذه الأسس بلغت الأمة من العزّة والقوّة والمنَعة والفضل ما تكون به خير أمة. فتضامُن أفرادها وتعاونهم. وتكافلهم وتساندهم يجعل منهم عنواناً للخير، وبرهاناً على بلوغ القصد. وذلك ما رضيه لهم الإسلام، وأراده منهم، توصلاً إلى إقامة أصول النظام الاجتماعي الإلٰهي في المجتمعات الإنسانية.

وتناول شيخنا رحمه الله في الفن الثاني من هذا القسم عدّة مزايا ومكارمَ هي من شأن ولاة الأمور، وممّا ينبغي أن تتصف به سيرهم وتصرفاتهم. فذكر المؤاساة والحرية، وضبط الحقوق، والعدل، ونظام أموال الأمة، والدفاع عن الحوزة وإقامة الحكومة، والسياسة، والاعتدال والسماحة، وترقية مدارك الأمة رجالاً ونساء، وصيانة نشأتها عن النقائص، وسياسة الأمم الأخرى، والتسامح بالوفاء بالعهود، ونشر مزايا الإسلام وحقائقه في البشر[2]. ولكل وصف من هذه الأوصاف طريق لتعميم الإسلام ونشره بين الكافة.

ووقف المؤلف عند كل وصف من هذه الأوصاف، فكشف عن سر التكليف بطلبه، ليتحدث بعد هذا عن دَور الحكومة والدولة الإسلامية وواجبَاتها، وشكل الحكومة الإسلامية ونزعتها، ومعنى

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٣٩.

(٢) المرجع السابق: ١٤٣.

الديموقراطية الإسلامية. وواجبات الدفاع عن الممالك الإسلامية، وعن أفراد الملة كلها، ثم عن مال الأمة وتوفيره، وعن مراعاة أصول الاقتصاد الإسلامي فيما يتصل به من أحكام المعاملات. ودليل عناية الشارع بهذا وتكريمه للمتّصفين به قوله جل وعلا: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1]، مبدياً في ذلك التفصيل والتعليل، والأحكام والمقاصد، ومواقع التهم وإبطالها، والدفاع عن الإسلام وأنظمته ما لا يحق لباحث الغفلةَ عنه. وذلك لما حقّقه النظام الإسلامي من التسامح ورفض التعصب، وضبط العلاقات والسلوك والمعاملات فيما بين المسلمين بعضهم مع بعض، وفيما بين المسلمين وغيرهم من غير الأعداء وأهل الحرب. وقد أعلن الإمام الأكبر عن ذلك في قوله: «إن التاريخ لم يحفظ أن أمة سوّت رعاياها المخالفين لها في دينها برعاياها الأصليين مثل أمة المسلمين. تُصور ذلك قوانينُ العدالة، ونوالُ حظوظ الحياة بقاعدة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[2].

ويخلص المؤلف من هذا البيان والتقرير إلى التنويه بأصول نظام الاجتماع الإسلامي الذي يُعدّ لوناً فريداً متميّزاً بقيمه ومبادئه، ونبله وعظمته. ومما ذكره في هذا الصدد قوله: «لقد مازج المسلمون أمماً مختلفة الأديان، دخلوا تحت سلطانهم من نصارى العرب، ومجوس الفرس، ويعاقبة القبط، وصابئة العراق، ويهود أريحا. فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل به العشير عشيره. فتعلموا منهم وعلّموهم، وترجموا كتب علومهم، وجعلوا لهم الحرية في إقامة

---

(١) البقرة: ٢٧٤.

(٢) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٣٣.

رسومهم، واستَبْقَوا لهم عوائدهم المتولّدة عن أديانهم»[1].

ولم يقتصر شيخنا على ما قدّمنا الإشارة إليه من موضوعات اقتضت نظرَ أصول النظام الاجتماعي فيها في الإسلام، بل رام الاستفادة من المقارنة بين أصول المسلمين في ماضيهم وحاضرهم، فختم كتابه البديع بقوله: «إن كوارث هذه الأمة ومصائبَها ما طلع قرنُها إلا حين أخذت عامّتها تحيد عن هدي العلماء، وعن اللجا في مشاكل الأمور إليهم. فلما تجرأت عامة المسلمين على الارتماء بأنفسهم في مضايق التدبير دون هدي من علماء الشريعة، وصاروا أتباع الناعقين من دعاة الضلالة وهواة التسلّط الذين اتخذوا من عامة الأمة جنداً. فمزّقوا بأسيافهم إهاب الإسلام، وكانوا أنكى عليه من أعدائه، وافترسوه باسم سلاطينه وأمرائه. حاق بالمسلمين الفشل وأصبح هاديهم السيف والأسل»[2].

هذه صورة مجملة لمحتويات كتاب **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، شَرَعنا بها الطريق إلى التعريف به، منبّهين من خلال ذلك إلى القضايا الأساسية التي تناولها المؤلف، وجعل منها قواعد وأصولاً لبناء الفرد والمجتمع بناء إسلامياً، محدّداً خصائصهما، مميّزاً لهما، ومنظّماً للعلاقات بينهما، كما يُملي ذلك الوحي، وتتطلبه الظروف والأحوال، وتحدّده المصالح المعتبرة، ومقاصد الشارع فيما أبدعه وخلقه، وحِكَمهُ المتجلّية فيما أمر به ونهى عنه.

ولعل فيما أثرناه ممّا حرره المؤلف في التمهيد لكتابه هذا،

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق: ٢٣٤.

ما وجد ما صدقه في القسم الأول، وفي القسم الثاني بفنيه من أصول النظام. وذلك لما بين أطراف الكتاب من تناسق وتساوق، وارتباط وتزاوج.

من القضايا التي تعرّض لها الإمام في كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام:

حديثه عن منهجه:

توسعه في ذكر الفطرة والصفات الفاضلة التي ذكرها موزّعة، بين الفنين من القسم الثاني من كتابه، ومدى أهميتها وارتباطها بغرض البحث، وبما يترتب عليها في الحياة العملية من آثار.

ولفته النظر إلى المسائل العلمية والكلامية والاجتماعية والسياسية لأهميتها، ودورها في توجيه الفكر الإسلامي وتصحيحه.

ثم تنبيهه إلى المقاصد التي ذكرها في موضوع أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وتفصيله القول فيها.

الفطرة:

وقد حمله هذا المنهج الذي اعتمده وسلكه في مؤلَّفه على المقارنة بين الاتجاهين: الأصولي والمقصدي، قائلاً: «أئمة الفقه لم يستعملوا مصطلح «الفطرة» في أصول الشريعة، مكتفين في علم الأصول بذكر ما يدعو إليه من مصطلحات، المقصود منها إفهام الطالبين وإقناع المجادلين... فهم يحفلون في باب القياس بذكر العلة وتعريفها، ويمثلون بعلل الأحكام الصالحة لإلحاق فرع قياس بأصله لمساواتهما في علّة الحكم، ولا يهتمون ببيان

الحكمة التي هي منشأ علل كثيرة، وإنما يتعرّضون لها استطراداً في ذكر شروط العلة، إذ يعدّون من شروط القياس بالعلة اشتمال العلة على حكمة أو أن تكون ضابطاً لحكمة. فإذا تكلّموا في قياس النبيذ على الخمر في التحريم جعلوا العلّة فيه الإسكار، ولا يجعلونها فساد العقل... وينبّه الإمام العلماء المتفهّمين للشريعة والمتفقّهين فيها، والمنفّذين لأحكامها والسائسين للأمة بها، بأن عليهم أن يسايروا (الفطرة) هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة»[1].

ثم ينهي مناقشته للأصوليين بتوجيههم وتوجيه غيرهم من العلماء إلى ما هو بسبيله في هذا الكتاب، فيعلن: «أن الباحث عن نظام الاجتماع الإسلامي يجدُ وصف الفطرة أجدى عليه من قواعد كثيرة. ولا جرم أن يكون أهل هذا الفن أحوج إلى قواعد أوسع من قواعد الأصوليين»[2].

وأما تفصيله القول في هذا الوصف الجامع - وهو الفطرة - الذي حمل الباحثين في علمي الاجتماع والمقاصد على اعتماده فهو كما يصوره لنا: «كل فعل يحب العقلاء أن يتلبّس به الناس، وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يُقابَلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة»[3].

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢١.

(٢) المرجع السابق: ٢١.

(٣) المرجع السابق: ٢٢.

وحقيقة الفطرة في الأصل الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان، وهي المعدّة والمهيّأة لأن يميز بها المرءُ اللهَ تعالى، ويستدلَّ بها على ربه، ويعرفَ شرائعه[١].

وتطلق الفطرة على قابلية الخلق للتوحيد ودين الإسلام[٢].

كما تعني مجموع شريعة الإسلام، بجميع أصوله وقواعده لتفجُّره جميعه من ينبوع معنى الفطرة[٣].

ويمعن في بيان ذلك والتمثيل له فيقول: «الفطرة وصف عام تكون به دالة على ما خلق الله عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً. فسير الإنسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلاف الفطرة، وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسبّبات عن أسبابها والنتائج من مقدّماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج الشيء من غير سببه من فساد الوضع كما يقول علماء الجدل، وهو خلاف الفطرة العقلية. والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسوطائية ثبوتها خلاف الفطرة العقلية»[٤].

فلا بدع إذا كان هذا الوصف العظيم صالحاً لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها. ولا بدع أيضاً من وصف دين الإسلام بدين الفطرة «الفطرة الإنسانية»، لأن الله جلّت حكمته سوَّى فيه بين الوصفين: الحكمة والفطرة. فهو حين أراد أن يجعله

---

(١) المرجع السابق: ١٦.
(٢) المرجع السابق: ١٦.
(٣) المرجع السابق: ١٩.
(٤) المرجع السابق: ١٧.

ديناً عاماً لكل البشر، دائماً إلى انقضاء العالم، جعله مساوقاً للفطرة المتقررة في نفوس الناس[1].

ووصف دين الإسلام بدين الفطرة «الفطرة الإنسانية» يترجم من جهة ثانية عن الانفعالات الحاصلة لنفوس البشر في حال سلامتها من اكتساب التعاليم الباطلة والعوائد السيئة. والفطرة بهذا المعنى أساس النظم التي أقيمت عليها الحضارة الأولى[2]. ووصف الفطرة هذا هو ما اختص به دين الإسلام دون سائر الأديان. وهو بذلك يتميّز عليها كلِّها بالأوصاف المناسبة المتلازمة الثلاث: العموم والدوام والفطرة[3]. ولا يعني وصف الإسلام بالفطرة الفطرةَ الظاهرية الجسدية، وإنما هي الفطرة الباطنية العقلية لما يتقوّم به الإسلام من عقائد وتشريعات، كلُّها عقلية[4]. ويقصد من كون الإسلام دين الفطرة أن الأصول التي هي فيه من الفطرة، تتبعها أصول وتفريعات هي من المقبول لدى الفطرة[5].

أما المحور الثالث الذي أشرنا إليه قبل، فهو عبارة عن الصفات النبيلة التي يتحلّى بها الفرد أو المجتمع، والتي يكون لها كبير الأثر في العلاقات والمعاملات بين الناس. وتبرز أهميتها بوصف خاص في دراسة أصول نظام المجتمع الإسلامي الذي يقوم على مجموعة كبيرة من مكارم الأخلاق والآداب. نقف عند اثنتين منها، هما السماحة والحرية.

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٠.
(٢) المرجع السابق: ٢٨.
(٣) المرجع السابق: ٢٠.
(٤) المرجع السابق: ١٧.
(٥) المرجع السابق: ١٩.

السماحة:

أما السماحة فهي سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادّة[(١)]. ويصور الرسول ﷺ هذا المعنى في قوله: «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى»[(٢)]. وقد اعتبروا السماحة أكمل وصف لاطمئنان النفس، وأعونَ على قبول الهدي والإرشاد[(٣)]. وجعلوها من أكبر صفات الإسلام لوقوعها طرفاً بين الإفراط والتفريط. ونَعَتوها بالتيسير المعتدل الذي شهد له قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[(٤)]. وهو ما يلفت الرسولُ ﷺ النظرَ إليه بقوله: «أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة»[(٥)]. ويؤكّد هذا المعنى ما ترجم به البخاري لأحد أبوابه في الصحيح من قوله: «باب الدين يسر»[(٦)]، وما ذكره غير مرّة الإمام مالك في **موطئه** عند تنويهه بهذا الوصف الكريم: «ودين الله يسر» وذلك بعد استخلاصه لهذه الحقيقة من استقراء الشريعة[(٧)].

وعقب الإمام الأكبر على هذه النصوص ببيان المزية الكبرى

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٥.

(٢) حديث جابر: ٣٤ كتاب البيوع، ١٦ باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع. خَ: ٣/ ٩.

(٣) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٧.

(٤) البقرة: ١٨٥.

(٥) خَ: إيمان ٢٩؛ تَ: المناقب: ٣٢، ٦٤؛ حَم: ١/ ٢٣٦.

(٦) رواه ابن أبي شيبة والبخاري في **الأدب المفرد**، وأخرجه في **الصحيح** تعليقاً في كتاب الإيمان، ٢٩ باب الدين يسر. خَ: ١/ ١٥.

(٧) من ذلك ما أخرجه من حديث عائشة في ٤٧ كتاب حُسن الخُلق، ١ باب ما جاء في حُسن الخلق. طَ: ٢/ ٩٠٢ ـ ٩٠٣.

للسماحة وما يحصل من جفاء وبعد عن الهدي عند الاتِّسام بما يضادها بقوله: «إن للسماحة أثراً في سرعة انتشار الشريعة وطول دوامها، إذ أرانا التاريخ أن سرعة امتثال الأمم للشرائع ودوامَهم على اتباعها كان على مقدار اقتراب الأديان من السماحة. فإذا بلغ بعض الأديان من الشدّة حداً متجاوزاً لأصل السماحة لحِق أتباعَه العنتُ ولم يلبثوا أن ينصرفوا عنه أو يفرّطوا في معظمه»[(١)].

ولاعتبار السماحة أولَ أوصاف الشريعة وأكبرَ مقاصدها، يُرفع بها العنت والحرج عن الفرد والجماعة. وذلك حين يعرض لهم من العوارض الزمنية أو الحالية ما تصير به التكاليف مشتملة على شدّة عليهم، يأذن الرحمٰن في الرخصة فيها تخفيفاً على المكلفين، وحفظاً للإسلام على استدامَة وصف السماحة للأحكام[(٢)].

الحرية:

وأما الحرية فلها أيضاً مقامها الأعلى في تصرّفات الناس وتقرير أحوالهم والرقي بهم. وهي كما صورها الإمام الأكبر خاطر غريزي في النفوس البشرية، فبها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل. وبها تنطق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيداً يُرفع به عن صاحبها ضُرٌّ ثابت أو يُجلب به نفعٌ، حيث لا يقبل رضا المضرور أو المنتفع بإلغاء فائدة دفع الضرر وجلب النفع. وذلك حين يكون لغيره معه حظ في ذلك، أو يكون في عقله اختلال يبعثه على التهاون بضرٍّ نفسه وضياع منفعتها[(٣)]. وبقدرِ ما يحرك هذا الخطاب إلى الاستمتاع بقدرٍ فائق من

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٧.

(٢) المرجع السابق: ٢٧. (٣) المرجع السابق: ١٦٣.

الحرية، نجد كلاماً آخر يختلف عن هذا، غير مناقض له لافتراق الجهة. وهو الذي يقول فيه الشيخ ابن عاشور: «الحرية من الفطرة. وهي مما نشأ عليه البشر، وبها تصرّفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت المزاحمة، فحدث التحجير»[1]. وهذا المعنى هو الذي ردّده المحدثون في هذا العصر بقولهم: حرية المرء ليست مطلقة ولكنها تقف بل تنتهي عند وجود حق للغير ليس لها أن تتجاوزه.

وتحت عنوان الحرية المنشودة، يذكر المؤلف أصناف الحرية وأنواعها، مفصلاً ومقارناً. فيتحدث عن حرية الاعتقاد قائلاً: «هي أوسع الحريات دائرة، لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده... وأمرها مختلف بين المسلم وغير المسلم. فهي عند الأول محدودة له بما جاء به الدين ممّا تتكوّن جامعة المسلمين بالاتفاق على أصوله. ولا تقبل من المسلم ردّة، لأنّ المرتدَّ خارج من الملّة ناقض للعهد. وهي عند المسلم فيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة ثابتة فله الخِيرَة من أمره.

وحرية الاعتقاد عند غير المسلم من أصحاب الملل الخاضعين إلى حكومة الإسلام دلّت نصوص القرآن والسُّنة على أنهم يُدعون إلى الدخول في الإسلام، فإن لم يقبلوا دُعوا إلى الدخول تحت حكم المسلمين، فيصيرون من أهل الذمة. وكذلك أهل الصلح والعهد يبقون على أصل الحرية في البقاء على ما هم عليه من الملل، لأنهم لم يلتزموا للإسلام بشيء من عقائده[2].

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٦٢.
(٢) المرجع السابق: ١٧٢ ـ ١٧٣.

ويتحدث المؤلف عن حرية الفكر مما يشمل التفكير في الآراء العلمية، والتفقه في الشريعة، والتدبير السياسي، وشؤون الحياة العادية. وهذا النوع من الحرية لا يكاد يستقل بنفسه لارتباطه الوثيق بالقول أو العمل. وهو لا يرى في هذا تحجيراً، إذ يتعذّر كَبتُ الفكر عن الحرّية في المعقولات والتصوّرات والتصديقات. وأعلى مراتب هذه الحرية حرية العلم، أي فهم قواعد العلم المدوّنة. وعلى هذا الوضع من إطلاق الرأي والنظر في العلم في دائرة الأصول الإسلامية نشأ المجتمع الإسلامي في القرنين الأولين، فلم يُردَع أحد عن رأي أو نِحلة، ولكنّه إن أخطأ أحد يُبين له خطؤه أو تقصيره بالتي هي أحسن، نصيحة له وتهذيباً، إلا إذا تبيّن منه قصد التضليل. وما حدث في التاريخ بين أهل النحل من نزاع وهرج إن هو إلا انحراف عن الجادة ناشئ في الأخلاق وظاهر في التعصّب، وفي الإفراط في التعصّب: وأكثره لا يخلو من إغراء الدعاة وأهل المطامع[1].

وحرّية القول تقوم أساساً على الصدق في الأخبار. «فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون عند الله صدِّيقاً. وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»[2]. وأعظم مظاهر حرية القول في الإسلام حرية القول في تغيير المنكر.

وحرية العمل أصل أصيل في الإنسان، ومقصد مهم من أصول النظام الذي وضعه الشارع للمجتمع الإسلامي، تدل على ذلك

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٢) المرجع السابق: ١٧٥ ـ ١٧٧.

شواهد الفطرة[1]. وما عداه مما لم يحدّد منعه في الشريعة الإسلامية من التصرّف فهو على الإباحة الأصلية، بشرط ألا يحصل من العمل الذي يقوم به المرء إضرار بالغير. والإنسان في تصرّفاته مختار تحمله على الخير تقواه، وينزع به إلى الشر فجوره. وقد هداه الله النجدين، فأمر ونهى، وجعل له من روحه الديني وازعاً يقيه التردّي في الغواية، والوقوع في الضلالة والمهالك... وإنها لحرب دائرة بين دواعي النفس إذا اعتادتها العاهات الباطنية، وعاودتها العوارض وتقلص ما هي عليه من التعاليم الصالحة والتسلل مما طبعت عليه رويداً رويداً، ويتجلّى ما يكون فيها من صراع بين حالتها السابقة الموروثة، وحالتها الملقّنة المبثوثة[2].

الوازع:

ولا يجدي مع هذه الحال إصلاح يقوم به العلماء والصالحون والدعاة والمجاهدون. ومن أجل ذلك احتاج الإصلاح إلى ما يشبه الحارس يذبّ عن النفس ما يتسرّب إليها من دواعي نقض الإصلاح، إلى دواعي الفساد[3]. والذي يحتاج إلى تعهد الغراسة ودوام الحراسة إنما هو الأعمال[4]. وتتم الحراسة عن طريق إيجاد الوزاع يزعها عن الانحراف عما اكتسبه من الصلاح حتى يصير تعلّقها بذلك دائماً[5]. وإذا قامت النفس اللّوامة بمحاسبة صاحبها على ما خالطه أو كان له عاملاً من عوامل خيبته وخسرانه، فليجعل الإيمان عدته، وخشية ربِّه سبيله، وحُبّهُ وحبَّ رسوله ﷺ طريقاً إلى انتصاره.

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٦٧ ـ ١٧٧.

(٢) المرجع السابق: ٨٠.

(٣) المرجع السابق: ٨١.

(٤) المرجع السابق: ٨٢.

(٥) المرجع السابق: ٨٢.

وأما الجانب الرابع، وهو المتعلق بالمسائل العلمية من فلسفية، وكلامية، واجتماعية، وسياسية، فإنا نساير فيه المؤلف في أثناء كتابه لنقف على ما يريد كشفه لنا من حقائق تتعلق:

أولاً: بوصف الإسلام بكونه حقائق لا أوهاماً.

ثانياً: بقضية ترتّب الثواب والعقاب على الأعمال. وقد ظهرت بسببه مذاهب عقدية مختلفة ثلاثة هي: الجبر والاختيار والتوسط.

وثالثاً: بقدرة الإسلام على إقامة أصول النظام الاجتماعي.

ورابعاً: بإيجاد الجامعة الإسلامية، وإقامة وحدة الإمة على أساس الأخوة الدينية القائمة بين المؤمنين.

الإسلام حقائق لا أوهام:

أما القضيّة الفلسفية العميقة التي بحثها المؤلف لإثبات كون الإسلام حقائق لا أوهاماً، وأن أهمية ذلك تظهر في تصوّر العقيدة والشريعة الإسلامية على الوجه الصحيح الذي تتميزان به، فقد وضعها بين تعريفه للسماحة وبين الفصل الذي عقده لبيان عمل الإسلام في إقامة أصول النظام. وشعوراً منه بأهميَّة صفة العقيدة والتشريع في الإسلام، وكون هذا الموضوع رغم أبعاده مغفولاً عنه غيرَ معتنى به، قام بتفصيل القول بما يرغّب في التطلّع إلى معرفته، والحرص على جني فوائده. فافتتح الإمام الأكبر دراسته لهذا الموضوع بقوله: «أي غرض أسمى وأسنى من غرضنا هذا الذي سنشرح فيه صفة عظمى من صفات الإسلام، منها تفننت أفنانه، وعليها التقت أواشجه، وبها تجلَّى التمايز بينه وبين غيره من الشرائع، وبإنشاء المتدينين بهذا الدين على مخامرة هذه الصفة عقولهم كانوا أهلاً للنهوض بأعباء الأمانة

التي وُكلت إليهم. وهي إقامة إصلاح التفكير وإعلان الحق بين الناس»[1].

ثم حدّد في لغة أرسطية دقيقة، بقدر ما هي مغلقة إلا على من خالط علم المنطق القديم بعض المخالطة، فانتصب معرفاً بكلمات ذات دلالة ووزن في التفريق بين معانيها اللغوية والاصطلاحية. وهذه الكلمات التي نحتاج إلى فهمها ومعرفة معانيها هي الحقائق والاعتبارات والأوهام والتخيّلات.

الحقائق:

فالحقائق جمع حقيقة. وهي عبارة عن الماهية الثابتة في نفس الأمر. وإن فرّق العلماء بين الحقيقة والماهية، واعتبروا الثانية أعمَّ من الأولى.

أما حقيقة الشيء التي قال فيها القدامى: هي ما يكون به الشيء هو هو. فقد حاول الشيخ ابن عاشور أن يضع لها حداً جامعاً مانعاً، فقال: «حقيقة الشيء هي مفهومٌ كلّيٌّ مركب من معقولات ملازمة، أي جواهر أو أعراض أو كليهما، غير مفارقة لجزئيات الكلّي، تتقوّم من مجموعها صورة متعقّلة متميّزة عن غيرها، تدعى حقيقة وكنهاً»[2]. ثم أتبع ذلك بشرح هذا الحدّ وبيانه.

وتطبيقاً لهذا التعريف ذكر المجالات والصور التي يقال فيها حقائق. وهي ما دعا القرآن والسُّنة الأمةَ إليه من التعاليم بأسمائها ومعانيها المرادة له والموجودة في نفس الأمر والواقع، وحدّث بها

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٨.

(٢) المرجع السابق: ٢٨.

أرباب العقول من حقائق العقائد الإسلامية وشرائع الإسلام وقوانينه يطبّقونها على الخارج فيجدونها مطابقة للواقع.

الاعتبارات:

والاعتبارات هي المعاني التي يلمحها المعتبر، ويكون لها وجود في ذهنه، لما لها من تعلّق بالحقائق، ولكن وجودهَا تابع لوجود الحقيقة أو الحقيقتين، ومثال ذلك الأمور النسبية كالزمان والمحل، والإضافات كالأبوة. وهنا لا بد أن نذكّر بأن وجود الاعتبارات أضعفُ من وجود الحقائق الثابتة في ذاتها، فهي لا ترقى إليها.

الوهميات:

والوهميات هي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه عن شيء متحقق في الخارج. ومثال ذلك تصورُ أن في الميت معنى يوجب النفور منه، والخوفُ عند القرب منه والخلوةِ معه. والملاحظ أن الوهم مركب من الفعل والانفعال، لأن الذهن حين تلبّسه به فاعلٌ ومنفعلٌ، فيخترع المعنى الوهمي ثم يدركه. والفعل فيه الواهم أقوى من الانفعال. وفرق بين الوهم والعقل. فالوهم أوسع من العقل في تصوّراته ومخترعاته وتخيّلاته، ولكنه أضيق من العقل في الإذعان لما ليس من مألوفه.

التخيّلات:

والتخيّلات مرتبة أخرى في التصوّرات. فهي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم. وتتركب من عدة معان محبوسة محتفظ بها في الذهن. والخيال قوة ذهنية بها تحفظ صور

المحبوسات بعد غيبة ذواتها. والقوة الخيالية منبع الفكر إذا استعملتها النفس بواسطة القوّة العقلية، أو بتعاون بين القوّة العقلية والوهمية.

وعلى أساس ما سبق إيضاحه وبيانه تختلف المدركات الأربعة، وتنقسم الشرائع إلى أديان إلٰهية عمودها الحقيقة والاعتبار. وما عدا الإسلام من الأديان اشتمل على قضايا وأحكام وهمية. وقوام الأديان المخترعة الوهم والتخيّل.

وقد نفى الإسلام الوهم ونبذه، ودعا إلى وجوب الأخذ بالحقيقة الواضحة في الاعتقادات الإسلامية والعبادات وفي المعاملات، وإلى الاعتداد بالحقائق في المعارف والمدارك الشرعية والعقلية.

واعتمدت الشريعة الأمور الاعتبارية فيما لا يصل الإدراك منها إلى الحقيقة مع اليقين بتحقّق حقائقها. وذلك كمعاملات المرء فيما بينه وبين ربه، ومثل الحقائق التي لا ثبوت لها إلا في الذهن، وتصير الشريعة فيها إلى الاعتبار نحو النية وحُسن الظن بالمؤمن.

ويضيف الشيخ ابن عاشور قائلاً: «إن طرق الدعوة في الشريعة قد تأتي بواسطة طريق وهمي أو تخيّلي يطلب به تحصيل عمل أو علم حقيقي أو اعتباري، إذا كان لإثارة الوهم نفع في تحصيل المطلوب. لكنه يؤكّد على أن الفرق شاسع بين جعل الوهم والتخيّل طريقاً لتحصيل عمل أو علم وبين جعلهما أمراً يقصد تحصيله.

ويختم رحمه الله تفصيله لمسائل المدركات الأربعة بدفع إيراد يدّعي أن نفي الوهم ليس عن جميع قضايا الدين الإسلامي، ومثاله كأسباب الوضوء والغسل وتقبيل الحجر ونحوه. ويجيب عن ذلك بأن نفي مراعاة الأوهام في الشريعة الإسلامية هو نفي أن تكون الأوهام

في أصول العقيدة التي هي القاعدة الأولى من قواعد الإسلام. ونفي أن تُبنى عزائمه من واجباته ومحرماته على مراعاة الأوهام، مقراً بأن هناك مجالاً آخر لمجاراة الوهم، وهو كل مجال فيه حقائق خفية يتعين استحضارها، ولا وسيلةَ إلى ذلك إلا بضرب من التوهم»[1].

والقضية الكلامية التي أردنا أن نشير إليها في كتاب **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** أدرجها المؤلف في فصل إصلاح العمل، أثناء تفصيله القول في الإيمان والاستقامة.

متعلقات الأعمال:

وقد جعل الإمام أعمال العاملين جارية على حسب معتقداتهم وأفكارهم. ونبّه إلى أن أهل الأديان في غابر الزمان أخطؤوا معرفة حقيقة مصدر الأعمال. فذهبوا مذاهب كثيرة في مسألة ترتيب الثواب والعقاب على حال أهل الدين في امتثالهم لأوامره واجتنابهم لنواهيه. وسرى هذا إلى المسلمين من بعد، وفشا الخطأ في هذه القضية لشبهتين: إحداهما عقلية، وهي محاولة تحكيم العقل في تعلّق إرادة الله بإيجاد الأشياء وأحوال الأشياء. والشبهة الثانية نقلية تتمثل في تلقّي النصوص الواردة في الكتب المقدّسة الدالة على عموم قدرة الله، وإرادته وعمله، والنظر فيها نظرة حمقاء.

وهكذا اختلف إثر ذلك أهلُ الملل، في قضية أعمال البشر والجزاء عليها، اختلافاً مَرجعه اختلاف ثلاثة مبادئ:

أولاً: مبدأ الجبر الذي قال به من جعلوا أعمال العباد كلَّها مخلوقة لله وبقضائه، وأن الإنسان مجبور عليها. فأبطلوا أدلة الثواب

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٨ ـ ٤٠.

والعقاب، جاعلين الثواب فضلاً من الله. وينسب هذا المذهب إلى جهم بن صفوان. وقد سبقه إلى القول بهذا من الفلاسفة سقراط القائل بالقضاء والقدر.

ثانياً: مبدأ الاختيار المحض. وهو مبدأ مَن نَفَوا القضاءَ والقدر، وجعلوا أفعال العباد مخلوقة لهم، وليس لله عليها قدرةٌ ولا له قضاء وقدر، منزّهين بهذا القول الخالقَ جل جلاله عن تقدير الفساد، وعن إقراره مع علمه به. وهؤلاء هم القدرية وهم أول من تكلّم في طلب تحقيق معنى القدر بعد أن نهى رسول الله ﷺ عن البحث فيه. وذهب بعض المتكلمين من بعدهم إلى أن هؤلاء لم يكونوا يثبتون لله عموم العلم. ومن ثمَّ أغلظ سلفُ الأمة الإنكار عليهم. وقالوا عنهم: هم مجوس هذه الأمة. والداعي إلى هذه النحلة هو معبد الجهني ثم غيلان الدمشقي. وهؤلاء أعملوا أدلة الثواب والعقاب ونفوا العلم بالجزئيات عن الله. وكانت هذه النحلة قديمة قائمة من عهد اليونان نادى بها من قبل أبيقور.

ثالثاً: مبدأ التوسّط بين الجبرية والقدَرية، والجمع بين الأدلة، وتنزيل كل في موضعه. وهذا قول جمهرة علماء الإسلام.

وخلاصة هذه الاتجاهات، التي اخترقت جموع المسلمين، ما انتهوا إليه من أن الله خلق الأفعال كلها من خير وشر، وجعلوا للعبد استطاعة اختيار بعض تلك الأفعال دون بعض. فتلك القدرة تصلح للكسب فقط. فالله خالق غير مكتسب، والعبد مكتسب غير خالق. وجعلوا الجزاء منوطاً بذلك الاكتساب. ولذلك أثبتوا الفرق بين حركة المرتعش وحركة المتناول. وهذه طريقة الأشعري، وقريب منها قول الجبائي.

وبعد التحليل لهذين المذهبين: الأشعري والمعتزلي، يقول الإمام الأكبر: وقد أشار الإسلام إلى إبطال الجبر بقوله رداً على المشركين: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ۝٢٠ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا مِّن قَبْلِهِۦ فَهُم بِهِۦ مُسْتَمْسِكُونَ﴾[1].

وأبطل الاستقلال بخلق الأفعال بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُۚ﴾[2]، وقال عزّ وجل: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾[3]. ومن هنا يتبين لنا أن الحقَّ وسط بين هاتين المقالتين المذمومتين. ويمضي الشيخ ابن عاشور قائلاً: ونحن إذا رجعنا إلى تحكيم الفطرة العقلية وجدنا من أنفسنا استطاعة بها نفعل وندع، ووجدنا الواحد منا يهُمّ بالأمر ثم يعدل عن فعله، ويهم بالأمر ويفعله، ويشرع في الأمر فيعظه الواعظ وينهاه الحكيم، فيكف عنه، ويرى أن كفّه إجابة للموعظة.

والاعتقاد الذي ينتهي إليه الإمام هو قوله: الصحيح أن لنا كسباً واستطاعة بهما نجد الميل إلى الفعل أو الانكفاف عنه، وأن وراءنا تيسيراً بالتوفيق أو بالخذلان تخفّ به الأفعال الصالحة على النفس تارة، وتثقل أخرى. فذلك هو أثر إرادة الله فينا. وهذا الفكر يروض أصحابه على الاعتداد بمقدرتهم ويعلمهم الافتقار إلى الله في طلب التوفيق والعصمة من الخذلان[4].

أما الوصف الذي اخترناه للتطرق إلى الواقع الاجتماعي الذي يتشكَّل بأشكال مختلفة فهو المساواة. وهو أصل عظيم من

---

(١) الزخرف: ٢٠ ـ ٢١. (٢) القصص: ٥٦.

(٣) غافر: ٣٣.

(٤) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٦٤ ـ ٦٧.

أصول نظام الاجتماع الإسلامي. وللمساواة طرفان:

أولهما له تعلق بالعقيدة. من الواجب على المسلمين التخلّق به وترويض النفس عليه حتى يكون خلقاً لهم ينساقون إليه انسياقاً اختيارياً جميلاً.

والطرف الثاني له علاقة بالتشريع يتحتم على المسلمين المصير إليه وإلى فروعه في أنواع المعاملات.

المساواة:

والمساواة التي سعت إليها الشريعة الإسلامية، كما قال الشيخ ابن عاشور، مساواة مقيدة بأحوال يجري فيها التساوي، وليست مطلقة في جميع الأحوال، لأن أصل خلقة البشر جاءت على التفاوت في المواهب والأخلاق. وذلك التفاوت يؤثّر تمايزاً بين أصحابه متقارباً أو متباعداً في آثار تلك الصفات، بترقّب المنافع منهم وتوقّع المضارّ. فيفضي ذلك لا محالة إلى تفاوت معاملة الناس بعضهم بمراتب الإكرام ومراتب ضدّه... وقاعدة المساواة في الطرف الثاني أكثر اطّراداً منها في الطرف الأول. والشريعة الإسلامية لم تعتبر في إقامة المساواة إلا انتفاء الموانع[1].

وموانع المساواة هي العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة. وتتنوع هذه الموانع بين جبلية وشرعية واجتماعية وسياسية.

فالجبلية تمنع مساواة المرأة للرجل فيما لا تستطيع أن تساويه

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٤٣ ـ ٤٤.

فيه بموجب الخلقة. ولهذا أمثلة وصور كثيرة. وتكون الموانع الجبلية موانع مساواة في تلقي الشريعة أو في العبادة أو في التقرب إلى الله.

والموانع الشرعية هي ما كان تأثيرها بحسب التشريع. فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع وعللها. وطريق معرفة هذه الأصول المانعة من إجراء المساواة: إمّا القواعد والضوابط الشرعية، وإمّا طريق تتبّع الجزئيات المنتشرة في الشريعة، وإمّا اعتبار صنوف أصول الحضارة البشرية، فيكون قاضياً بالتردّي في الاختلال والفوضى.

وأكثر الموانع الاجتماعية مبني على ما فيه الصلاح للمجتمع، وفي هذا رجوع إلى المعاني المعقولة.

والموانع السياسية هي الأحوال التي تقتضي إبطال حكم المساواة بين أصناف وأشخاص، أو في أحوال خاصة، لمصلحة من مصالح حكومة الأمة[1].

حكومة الأمة:

أما الموضوع السياسي فلن ألفت النظر فيه إلى أكثر مما وردت به النصوص وقامت عليه البراهين والشواهد. فإقامة الحكومة للأمة الإسلامية أمر ضروري إذ لا يستقيم حال الأمة بدون حكومة. ولا شك في كون الحكومة الإسلامية حكومة ديمقراطية خاصة، وأنها تستند إلى التشريع الإلٰهي، وتستمد نظمها من الشرع الإسلامي. وولِيُّ الأمر فيها مسند له أن يتصرف بما يراه مصلحة للأمة، وحفظاً للدين، ودفاعاً عن الحوزة. وله أن يستشير ويستعين بمن يختارهم من

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٤٣ ـ ١٥٩.

ذوي الكفاءة عندما يعرض له ما لا يتَّضِح له وجه الحق فيه. ويمضي شيخنا في الحديث عن سياسة الحكومة الإسلامية مبيناً أن ما تقتضيه السياسة يجري في مجالين:

الأول: مجال إجراء المصالح الضرورية والحاجية ودرء المفاسد. وقد مثل لذلك بالتجنيد وتأمين السبل ونصب المحاكم والشرطة ونحو ذلك من الهيئات التي تقوم بها المصالح العامة وتدرأ بها المفاسد.

والمجال الثاني للسياسة الإسلامية لا يجري إلا في مجال إجراء المصالح التكميلية والتحسينية في المصالح العامة كنشر العلم، ووعظ الناس، وتثقيف العقول بالتربية الكاملة، وإيجاد الملاجئ، والمطابخ الرفيقة، والمنتزهات، ومواضع الاستجمام والإسعافات العدلية والصحية[1].

ومن يلمس سريان الروح الديني في مختلف فصول هذا الكتاب من بدايته إلى نهايته، يدرك حقائق الإسلام وظواهره، حُكمَه وتوجيهاته، رحمتَه وإصلاحَه للفرد وللجماعة، رقياً بالإنسان وتزكية له، وصعوداً به في معارج النبل والكمال الإنساني. فتحسن عاقبته دنيا وأخرى. والتفاتة صغيرة إلى فلسفة الإمام الأكبر وحكمته، ترينا في وضوح ما ألمعنا إليه قبل من أن للشارع مقاصد من تشريعاته منها ما يرتبط بنصوص الأحكام، ومنها ما له علاقة بالمخاطبين بتلك النصوص المكلفين بتنفيذها. فالاتجاه المقصدي بارز في تشريعات الإسلام العامة الشاملة كما هو الشأن في أصول نظام الاجتماع الإسلامي التي عالج بها المؤلف أحوال الأفراد وأحوال الأمة جمعاء

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٢٣.

بما ذكره من آيات، وعرضه من أحاديث، وبيّنه من سير وأخبار من ناحية، وبما أوضحه من كليّات أساسية، وأصول قطعية، ومقاصد شرعية تمثل بحق الاتجاه الديني والعلمي والفكري الذي التزم به الإمام وبرهن عليه. فكان ذلك رابطاً بين كتبه، وشاهداً لما يمثله من مدارك عقلية وخصائص علمية، أضاف بها مترجمنا لبنات إلى جدار البحث العلمي تدل على عمق نظره، وصحة استنتاجاته الفكرية والعلمية، وبخاصة في ميادين العلوم الشرعية، كما سنفصله بإذن الله عند تعريفنا بكتاب **المقاصد**.

أبرز مقاصد الشريعة المعتمد عليها في إقامة أصول النظام الاجتماعي في الإسلام:

وقد كان التفاته إلى المقاصد الشرعية حجرَ الزواية في كل التصرّفات وما يصدر بها من أوامر ونواهٍ جعلها من الفطرة ونعتها بكونها من أشهر صفات الإسلام وأبرز مقاصده.

- ودعوة التشريع الإسلامي إلى إقامة القضاء لتمييز الحق، وتعيين صاحبه، في جزئيات الحوادث بين الناس ومخاصماتهم مقصدان عامان أساسيان، متى كان القاضي معظّماً للشريعة في نفسه، عدلاً، متّقياً الخروج عن أحكام الشريعة، ملحوظاً بعين الإجلال والحرمة فيهما لما يعرض عليه من القضايا، شجاعاً، ثابت الرأي، لا تأخذه في الحق لومة لائم(١).

- والشريعة، كما فصّل العلي القدير أحكامَها، إنما كان القصد من تشريعها ودعوة المكلفين إلى الأخذ بها، الامتثالَ لأحكام الدين.

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٩٠.

وقد ذكر ذلك المؤلف في **مقاصده** حين قال: إذا رخص الإسلام وسهل فقد جاء على الظاهر من سماحته، وإذا شدّد أو نسخ حكماً من إباحة إلى تحريم أو نحو ذلك فلرعي مصالح الأمة والتدرج بها إلى مدارج الإصلاح والرفق. وعلى هذا الأساس يكون القصد من مخاطبة الأمة بالشريعة امتثالَهم لها، وأن يكون عملهُم بها كاملة. وهذا المقصد لا يناسبه وضع الشريعة للاستدلال بالنسبة لعموم الأمة، لأن الطريق الذي سلكوه بعد إيمانهم إنما هو طريق التسليم والامتثال[١]. وبهذا يتحقق المطلب الأساس بعد الإيمان وهو الاستقامة. روى أبو عمرة الثقفي أنه قال: قلت: يا رسول الله، قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً. قال: قل: آمنت بالله ثم استقم[٢].

ـ وضبط الأحكام الخمسة من حل وحرمة وندب وكراهة وإباحة للسلوك الذي يتعين على المؤمن الالتزام به في هذه الحياة. ومن أجل تحقيق مطلب الاستقامة الذي قضت به الشريعة وجعلته مقصداً من مقاصدها، يقول الشيخ الإمام الأكبر: إن للأحكام الخمسة آثارها من الأعمال. ولا يستقيم حال المسلم إلا بجميعها. وإنما تتفاوت مراتب الصلاح في الزيادة والنقصان مما يقبل الزيادة والنقصان منها. فالرجل الصالح ينقص من الأشياء المفضولة ليتفرغ بذلك النقص إلى التوفير من الأشياء الفاضلة، وغير الصالح بعكس حاله. ومرتبة الواجبات والمحرّمات لا تقبل زيادة ولا نقصاناً لأن النقصان من الواجبات والزيادة من المحرمات عصيان[٣]. ويثبت المرء على دينه

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) ملا علي قاري. **مرقاة المفاتيح**: ١/ ٢٦١، ٩٥.

(٣) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٧٧.

فلا يستهويه انحراف ولا تغشاه ضلالة كلما تدبّر الأحكام الشرعية. فإن جميع تصرفات المؤمنين في تلقي دينهم تجري على اعتبار أحكام الشريعة معلّلة ومنوطة بحِكَمٍ.

وهكذا فإنه لا يتصور أن ينقاد المسلم إلى أحد السبيلين إلا بما تفصح له به الشريعة من جلب للمصالح ودرء للمفاسد. وهذا مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية. وملاك الأمر في تقدير هذا النظر المقصدي المبرر للأعمال أو الصارف عنها، أن أصل نظام صلاح الأعمال النظرُ إلى المصلحة والمفسدة المطروحتين أو الغالبتين. وربما تعارضت المصالح فاقتضى الأمر الترجيح، وهو ما أثنى الله به على المؤمنين عند التقائهم بالمشركين في الحديبية، إذ قبلوا تأجيل العمرة إلى العام القابل، وأزالوا البسملة من الصحيفة، وغيّروا وصف الرسول بذكر اسمه، ترجيحاً لما في ذلك من مصلحة الأمن[1]. ثم إن من الأعمال ما تجب فيه مراعاة حال غير العامل. وتلك هي المعاملات بين الناس التي حدّدها الرسول بإقامة العدل بينهم، وجعل القاعدة العامة لذلك قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[2].

ومن المقاصد الشرعية التي ذكرها الإمام الأكبر في أصول نظام الاجتماع الإسلامي ما له ارتباط بسلوك الأمة كاملة: مثل تكثير سوادها، وإيجاد جامعة لها، وتأكيد الأخوة بين جميع أفرادها، وردع المرتدين عن الملة المفارقين لها، وحفظ الأمة وحمايتها مما يذهب بقوتها وعزتها ووحدتها.

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٣٦.

(٢) خرجه علي الندوي وذكره في القواعد العامة الفقهية. **موسوعة القواعد والضوابط الفقهية**: ١/ ٤٩.

أما تكثير سواد أتباع الإسلام، وهو غاية ومقصد، فهو من توابع مقاصد عموم الدعوة بقدر الإمكان، وصولاً إلى تعميم الدين وتسهيلِ سبيل الدخول فيه على راغبيه[١].

والقصد من إيجاد الجامعة الإسلامية إقامة رابطة دينية مقدّسة تصغر أمامها الروابط كلها. وقد اتخذ القرآن سبيله إلى ذلك بدعوة أتباعه ليكونوا أمة واحدة، تجمعها وحدة الاعتقاد والتفكير والعمل الصالح[٢]. قال تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ﴾[٣].

ومن أجل مساندة هذه الجامعة الدينية العقلية ودعمها وصف الله المؤمنين بهذا الدين بالأخوة فيه، أخوة روحية ليس للمادة حظ فيها. لذلك لم يرتِّبْ الإسلام عليها إلا الأحكام الروحانية القلبية من صدق الود، واعتبار التساوي، ومدّ يد المعونة، والمواساة ونحو ذلك. ولم يرتب عليها شيئاً من آثار الأحكام المادية. ولكنه جعل الأسباب المادية غير معتبرة وحدها حتى تنضم إليها الأخوة الإسلامية. ولذلك تقرر مثلاً حكمُ الإسلام أن لا يرث الكافر المؤمن ولا المسلم الكافر[٤].

وما كان الأئمة من أسلافنا يدعون إليه، من أجل حفظ الأمة في عقيدتها، من معاقبة المرتد فَلِنَقْضِه العهدَ الذي دخل به في الإسلام. ولكونه بمروقه عن الدين أصبح مثلاً سيِّئاً يجب على أمته أن تطهر نفسها من وجوده لكي لا ينفرط عقد الجامعة بالانسلال

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١١٢.

(٢) المرجع السابق: ١٠٨.

(٣) الشورى: ١٨.

(٤) **حَم**: ٥/٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٩.

عنه، ولئلا يتواهن الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربة، فإن وافق أهواء أعماله استمر فيه وإلا انعزل عنه، ولئلا يوهم ضعاف العقول بانخزاله أنه جرّب الدين فوجده غير مرضي، ولئلا يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة[1].

وإقامة حكومة إسلامية للمسلمين أصل من أصول التشريع. وهو ما ثبت بالكتاب والسُّنة. ولذا كان عليها الاهتمام بالإصلاح العام في السياسة. وهذا الذي يقتضي من جهة مبادرة الدولة إلى إجراء المصالح المأمور بها لجلب ما يستطاع من النفع، ودفع ما يتوقّع من الضرر بجميع الأمة جماعة وأفراداً[2].

ومن جهة ثانية الحفاظ على الأمة بصون نظامها ودعم سلطانها وجعلها مرهوبة الجانب محترمة منظوراً إليها في أعين الأمم الأخرى نظرة المهابة والوقار. قال تعالى: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ﴾[3]. وهذا القصد لا يتحقق إلا بالدفاع عن الحوزة، وهي حدود البلاد ونواحيها، وحماية البيضة وحفظ الأمة الإسلامية من اعتداء عدوها عليها، وحفظ الإسلام من أن ينتزع عدوّه منها قطعة، أو يتسرّب إليها[4]. ويلخص هذه المعاني والمقاصد المختلفة قوله عز وجل: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ﴾[5].

فأصول النظام الاجتماعي للإسلام أتت متساوقة مع كل الفنون

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) المرجع السابق: ٢٣١. (٣) الحشر: ١٣.

(٤) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٥) الأنفال: ٢٦.

والموضوعات التي شغل بها الإمام الأكبر نفسه. وهكذا يكون تصوير الجانب الفكري من حياته محتاجاً هو في ذاته إلى أن تفرد أغراضه وعناصره بالبحث والدراسة كما هو الشأن عند رجال العلم لإبراز أسرار النظر ونتائج الفكر في تلك الآثار العلمية والأدبية القيمة التي صدرت عن الشيخ الإمام.

هذه محاولة أرجو أن نكون وفقنا فيها لتصوير جوانب مفيدة من حياة الإمام الأكبر. والله من وراء القصد.

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(تمّ الجزء الأول بحمد الله تعالى)



فهرس الجزء الأول

الموضوع	الصفحة
• صورة الشيخ الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور	٥
• رموز وإشارات	٧
• تقديم بقلم سعادة وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر أحمد بن عبد الله المرِّي	٩
• تصدير	١١
• المقدمة	١٥
• التعريف بالإمام الأكبر	١٨
أ ـ التعريف بعصر الإمام	١٨
ب ـ الأسرة العاشورية	٢٠
ج ـ حركة الإصلاح الشامل	٢٣
د ـ جوانب الإصلاح	٢٥
- أسباب الإصلاح	٣٠
- وضع التعليم في الزيتونة	٣١
- عوارض التأليف والتعليم	٣٦
القسم الأول **حركة التجديد في بلادي المشرق والمغرب**	٣٩
• تونس ما بين إيالة ومملكة وجمهورية	٤١
• المجتمع الإسلامي الجديد وبناؤه	٦١
• دعاة التجديد في البلاد العربية: رفاعة الطهطاوي	٦٢
• من دعاة الإصلاح والتجديد بالمشرق والبلاد العربية:	٦٦
١ ـ السيد جمال الدين الأفغاني	٦٧

٢ ـ الأستاذ الإمام محمد عبده ٧٢
٣ ـ السيد محمد رشيد رضا ٨٠
٤ ـ الأمير شكيب أرسلان ٨٤
• بدء النهضة الفكرية بتونس وبلاد المغرب ٩٠
١ ـ السيد خير الدين باشا ٩٢
٢ ـ أحمد بن أبي الضياف ١٠١
٣ ـ محمود قابادو ١١٥
• أعلام الزيتونة ١٢٣
١ ـ محمد الطاهر ابن عاشور الجد ١٢٤
٢ ـ محمد العزيز بوعتور ١٣١
٣ ـ الشيخ سالم بو حاجب ١٣٧
• عمل الشيخ سالم في التدريس ١٣٩

القسم الثاني

شيخ الإسلام شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور ١٤٥

• شيخ الإسلام شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور ١٢٩٦/١٨٧٩ ـ ١٣٩٤/١٩٧٣ .... ١٤٧
• نسبه وولادته ١٤٧
• التحاقه بالجامع الأعظم ١٤٨
• شيوخه ١٤٩
• تحفّي جده الوزير به ١٥١
• حصوله على شهادة التطويع ١٥١
• دراسته العليا ١٥٢
• الإجازات العلمية ١٥٣
• إجازات أخرى ١٥٥
• تجربته في التدريس ونقده الذاتي لمنهجه فيه ١٥٦
• درجاته العلمية وعمله في التدريس ١٥٨
• الوظائف الإدارية ١٦٠
• الوظائف القضائية الشرعية ١٦١
• مكانته العلمية وثناء العلماء عليه ١٦٣

الموضوع	الصفحة

القسم الثالث

حركات الإصلاح في ربوع المشرق والمغرب ١٦٧

• حركة إصلاح التعليم بالجامع الأعظم ١٦٩
• المراحل الأولى للإصلاح في عهد المشير أحمد باي الأول ١٦٩
• بداية الإصلاح في عهد المشير محمد الصادق باي ١٧٠
• صدمة الاحتلال ١٧٠
• يقظة الشعب ١٧١
• ترتيبات خير الدين ١٧٢
• من رواد الإصلاح: محمد البشير صفر، رئيس الجمعية الخلدونية ١٧٥
• طلبة الجامع الأعظم ١٧٦
• الشيخ ابن عاشور والإصلاح ١٧٧
• حركات إصلاح التعليم في القرن ١٤/٢٠ في ربوع المشرق والمغرب ١٧٩
١ ـ الأستاذ الإمام محمد عبده ١٨٠
٢ ـ الأستاذ محمد كرد علي ١٨٢
٣ ـ الشيخ محمود شكري الآلوسي ١٨٣
٤ ـ محمد بن الحسن بن العربي الحجوي ١٨٤
٥ ـ الشيخ عبد الحميد بن باديس ١٨٥
٦ ـ الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ١٨٦

القسم الرابع

إصلاح التعليم الزيتوني في نظر الإمام ١٨٩

• تمهيد ١٩١
• شروط القيام بالإصلاح ١٩٢
• التذكير بأمجاد الزيتونة ١٩٣
• ما آل إليه التعليم بالجامع الأعظم ١٩٥
• غايات التعليم الزيتوني وأهدافه ١٩٦
• الترتيب الصادقي: ١٢٩٢/١٨٧٥، عرضه ونقده ١٩٩
• نظام التعليم سابقاً بجامع الزيتونة ٢٠٠
• عناصر نظام التدريس ٢٠١

الموضوع	الصفحة

١ ـ التعليم بالجامع ليس بالضرورة أن يكون محدداً من طرف الإدارة ٢٠١
٢ ـ طريقة اختيار الدروس وتعيينها ٢٠٢
• أوقات الدروس بالجامع ٢٠٣
• التدريس والدراسة ٢٠٤
• المدرسون ٢٠٦
• المدرسون خمسة أنواع ٢٠٦
• الطلاب ٢٠٩
• الامتحانات ٢١٢
• امتحان التطويع ٢١٣
• العطل والإجازات ٢١٤
• المطلب الأول: الكتب والمصنفات المقررة للدراسة ٢١٦
ˇ أغراض التأليف ٢١٦
ˇ التأليف بعد القرن السادس ٢١٦
ˇ الاعتماد على النقل أساساً ٢١٧
ˇ المحافظون المقلّدون ٢١٩
ˇ تحرير الموقف من العلماء السابقين ٢٢٠
• المطلب الثاني: عيوب التأليف ٢٢١
ˇ بعض كتب المرحلة الابتدائية ٢٢٢
ˇ الاضطراب والاختلاط ٢٢٣
ˇ من اختلاط المسائل ٢٢٤
ˇ سير حركة التأليف في العلوم الإسلامية، ونقد كتب التدريس ٢٢٨
• المطلب الثالث: العلوم ٢٢٩
ˇ ملاحظات حول طلاب العلم ٢٣١
ˇ الأسباب العامة لضعف التعليم وتأخر العلوم ٢٣٢
فمن الأسباب الاجتماعية ٢٣٢
من الأسباب المنهجية ٢٣٤
ˇ أحوال التأليف والتصنيف ٢٣٦

• الدروس الأساسية للتعليم بجامع الزيتونة، وبيان طريقة المؤلف في نقد العلوم المقررة ٢٣٩
أ ـ من علوم المقاصد ٢٤١
١ ـ علم التفسير ٢٤١
- كلمة عن المفسرين ٢٤٢
٢ ـ علم الحديث ٢٤٥
- أسباب الأخلال في علم الحديث ٢٤٦
٣ ـ علم الفقه ٢٤٨
- تأخر العلوم الفقهية وأسبابه ٢٥٠
٤ ـ علم أصول الفقه ٢٥٣
- وضع علم أصول الفقه ٢٥٤
٥ ـ علم الكلام ٢٥٦
- العقيدة الإسلامية ومدارس علم الكلام ٢٥٧
ب ـ من علوم الوسائل ٢٦١
• أسباب تدهور العلوم اللسانية ٢٦٢
• الأدب ٢٦٤
• علوم العربية: النحو والصرف ٢٦٧
• تأخر علوم العربية وأسبابه ٢٦٨
• علم البلاغة ٢٧٢
ج ـ العلوم المساعدة ٢٧٥
• العلوم الإنسانية ٢٧٥
• علم المنطق ٢٧٥
• علم التاريخ ٢٨٠
• العلوم الفلسفية والرياضية ٢٨٣
• **العمل الإصلاحي للتعليم بالزيتونة** ٢٨٦
• شروط القائمين على إصلاح التعليم ٢٨٦
• عودة الإمام الأكبر إلى مشيخة الجامع الأعظم ٢٨٩
• الخطاب المنهجي للإمام الأكبر ٢٩١

الموضوع	الصفحة

• الجهود الإصلاحية ٢٩٥
• التعاون العلمي والعملي بين الزيتونة والخلدونية ٢٩٦
• زرع المعوِّقات وإقامة العقبات في وجه الإصلاح ٣٠٢

القسم الخامس

مؤلفات الإمام الأكبر ٣٠٩

• **تمهيد** ٣١١
• مؤلفات شيخ الإسلام الإمام الأكبر ٣١٢
• **العلوم الشرعية** ٣١٢
• التحرير والتنوير ٣١٤
• السيرة النبوية الشريفة ٣١٩
ـ مقالات الإمام الأكبر في السيرة والشمائل ٣١٩
ـ قصة المولد ٣٢١
• السُّنة ٣٢٢
ـ تآليف الإمام الأكبر في السُّنة ٣٢٣
ـ المطبوع من المقالات في السُّنة ٣٢٤
ـ ومن المخطوط من المقالات: تعليقات علىٰ شرح حديث أم زرع ٣٢٦
• البحوث في الحديث ٣٢٦
ـ القسم الأول: من هذه البحوث وهي خمسة ٣٢٦
١ ـ درس في موطأ الإمام مالك ٣٢٦
٢ ـ «مَن يجدد لهذه الأمة أمر دينها» ٣٢٧
٣ ـ تحقيق مسمى الحديث القدسي ٣٢٩
٤ ـ نشأة علم الحديث، والتعريف بموطأ الإمام مالك ٣٣٣
٥ ـ حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» ٣٣٧
ـ القسم الثاني: تنبيه على جملة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة. وفيه أربعة عشر حديثاً: ٣٣٩
١ ـ التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة علىٰ ألسنة الناس ٣٤٠
٢ ـ الأسانيد المريضة الرواية في حديث: «طلب العلم فريضة» ٣٤١
٣ ـ مراجعة ونقد الإمام الأكبر لكتاب **فتح الملك العلي** ٣٤٤

الموضوع	الصفحة

٤ ـ حديث أولية خلق النور المحمدي ٣٥٠
٥ ـ الآثار المروية في مجيء المهدي ٣٥٤
• تفصيل القول في طُرق الأحاديث ٣٥٨
• كتب الإمام الأكبر في السُّنة ٣٦١
١ ـ الكتاب الأول: **كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطّا** ٣٦١
ˆ **أمثلة تحدد منهج الإمام مالك في الموطأ** ٣٦٥
٢ ـ الكتاب الثاني: **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح** . ٣٧٨
ˆ الأول: مقدمة كتاب التفسير في البخاري ٣٨١
ˆ الثاني: حديث عائشة: أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي ٣٨٢
ˆ الثالث: حديث حذيفة: «اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس» ٣٨٣
ˆ الرابع: حديث أنس: «إنكم سترون بعدي أثرة. . .» ٣٨٥
ˆ الخامس: باب ما لقي النبي ﷺ من المشركين بمكة ٣٨٧
ˆ السادس: حديث ابن عمر: لما مرّ النبي ﷺ بالحجر. . . وما فيه من مسائل ٣٨٩
ˆ السابع: حديث ابن عباس في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ ٣٩٢
ˆ الثامن: حديث عائشة: جاءت هند بنت عتبة زوج أبي سفيان ٣٩٣
ˆ التاسع: حديث أبي هريرة: هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم ٣٩٥
ˆ العاشر: حديث سعد بن أبي وقاص: إن أعظم المسلمين جرماً ٣٩٧
• أصول الفقه والفقه والفتاوى ٤٠٢
ˆ جملة من موضوعات ما حرره الإمام من هذه المادة ٤٠٣
ˆ قائمة فيما حرره الإمام من مقالات مختلفة ٤٠٥
• مقاصد الشريعة الإسلامية ٤٠٧
• الفقه والفتاوى ٤١٧
١ ـ الموقوذة ٤١٧
٢ ـ موقع الوقف من الشريعة ٤١٧
٣ ـ الصاع النبوي ٤١٨
٤ ـ زكاة الأموال ٤١٩

الموضوع	الصفحة

٥ ـ حكم زكاة الأوراق النقدية ٤١٩
٦ ـ زكاة الأنعام ٤١٩
٧ ـ زكاة الحبوب والأموال ٤١٩
٨ ـ الإرث ٤٢٠
٩ ـ لا صفَر ٤٢٠
١٠ ـ شهرا رجب وشعبان ٤٢٠
• من فتاوى المجلة الزيتونية، وعددها ثمانية عشر ٤٢١
تحليل بعض هذه الفتاوى، وبيان ما قارنها من مواقف وصفات ٤٢٥
١ ـ الفتوى الترنسفالية (حكم أكل الموقوذة ولباس القبعة) ٤٢٦
٢ ـ ثبوت دخول الشهر شرعاً، وتوحيد المواسم الدينية ٤٣١
ـ الفتوى الأولى ٤٣٢
ـ الفتوى الثانية ٤٣٦
ـ توقيت فريضة الصوم ٤٣٧
٣ ـ حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميت ٤٤١
٤ ـ إحرام المسافر إلى الحج في المركبة الجوية ٤٤٣
٥ ـ وجه تحريم وصل الشعر أو الباروكة ٤٤٥
٦ ـ تعدد الزوجات ٤٤٧
٧ ـ حكم التجنس أو فتوى التجنيس ٤٥٠
٨ ـ الإفطار في رمضان ٤٥٤
• علوم الوسائل: علوم اللغة العربية والبلاغة والأدب ٤٥٥
• عيّنات من المادة اللغوية ٤٥٧
١ ـ الملائكة ٤٥٧
٢ ـ المال ٤٦٠
٣ ـ السلم ٤٦١
• مسائل نحوية ٤٦٥
١ ـ اسم الإشارة: ذلك ٤٦٥
٢ ـ البدل وعطف البيان ٤٧٠
٣ ـ كاد: فعل مقاربة ٤٧٣

• أمثلة في الاشتقاق والبلاغة والاستعمال والأسلوب ٤٧٨
١ ـ الاسم ٤٧٨
٢ ـ العالَم ٤٨٠
٣ ـ الصراط ٤٨٢
• ثلاث ملاحظات: ٤٨٤
١ ـ تقديم الأهمية العارضة على الأهمية الأصلية في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ٤٨٤
٢ ـ المستقيم ٤٨٥
٣ ـ الغضب في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ٤٧٨
• من تآليف الإمام في اللغة ٤٩٠
١ ـ شرح الاقتضاب ٤٩٠
٢ ـ غرائب الاستعمال ٤٩٢
٣ ـ اللفظ المشترك ٤٩٢
٤ ـ أخطاء الكتاب في العربية ٤٩٢
٥ ـ تصحيح أخطاء وتحاريف في اللغة العربية في طبعة **جمهرة الأنساب** لابن حزم ٤٨٨
٦ ـ استعمال لفظ (كلّ) بمعنى الكثرة ٥٠٢
ـ في مجال علوم العربية ٥٠٦
ـ في علوم البلاغة ٥٠٦
١ ـ **أصول الإنشاء والخطابة** ٥٠٧
٢ ـ **موجز البلاغة** ٥١٠
٣ ـ **الأمالي على دلائل الإعجاز للجرجاني** ٥١٢
٤ ـ **التعليق على المطول بحاشية السيالكوتي** ٥١٤
• وفي الأسلوب مقالان: ٥١٦
١ ـ طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة ٥١٦
٢ ـ الجزالة ٥٢٣
• الآثار الأدبية ٥٢٧
١ ـ **قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق** ٥٢٩
٢ ـ **ديوان النابغة** ٥٣٣
٣ ـ **ديوان بشار** ٥٣٩

الموضوع	الصفحة

٤ ـ مع أبي الطيب في مكتبته ٥٦٩
٥ ـ معجز أحمد واللامع العزيزي ٥٧٦
٦ ـ **الواضح في مشكلات شعر المتنبي للأصفهاني** ٥٧٨
- البيت الخامس من الواضح ٥٨٢
- البيت السابع من الواضح ٥٨٤
- البيت الرابع عشر منه ٥٨٦
٧ ـ عمل ابن عاشور في تحقيق الواضح ٥٨٩
٨ ـ **سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن السراج** ٦١٢
- البيت الثامن والتسعون = الخامس عشر في الواضح ٦٢١
- البيت الخامس عشر بعد الأربعمائة = الرابع والستون في الواضح ٦٢٣
٩ ـ **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان لأبي نصر الفتح بن خاقان** ٦٢٧
- نسخ القلائد المخطوطة التي اعتمدها المحقق في المراجعة: خمس ... ٦٣٢
- فهارس من نسخ القلائد المعتمدة لدى المحقق ٦٣٦
- التراجم الزائدة من نسخة مشهد ٦٣٩
١٠ ـ **شرح المقدمة الأدبية للإمام للمرزوقي** ٦٤٣
- شعر أبي تمام واختياراته ٦٥١
- الاختلاف بين مدرستي الألفاظ والمعاني ٦٥٢
- عمود الشعر ٦٥٧
- النقاد ومذاهبهم ٦٥٨
- **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** ٦٦٦
- إصلاح الفرد ٦٧٠
- إصلاح الجماعة ٦٧١
- الأخوة الإسلامية ٦٧٢
- إصلاح العمل ٦٧٢
- نظام سياسة الأمة ٦٧٣
- مكارم الأخلاق ٦٧٤
- المواساة ٦٧٦
- من القضايا التي تعرض لها الإمام في كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ٦٨٠
- منهج الإمام الأكبر في **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** ٦٨٠

الموضوع	الصفحة

- الفطرة ٦٨٠
- السماحة ٦٨٤
- الحرية ٦٨٥
- الوازع ٦٨٨
- الإسلام حقائق لا أوهام ٦٨٩
- الحقائق ٦٩٠
- الاعتبارات ٦٩١
- الوهميات ٦٩١
- التخيلات ٦٩١
- متعلقات الأعمال ٦٩٣
- المساواة ٦٩٦
- حكومة الأمة ٦٩٧
- أبرز مقاصد الشريعة المعتمد عليها في إقامة أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ٦٩٩

• **فهرس المجلد الأول** ٧٠٥

الإنجاز الفني:

مخابر: الدار العربية للكتاب

4، شارع محيي الدين القليبي ـ 2092 - المنار 2 ـ تونس

الهاتف: 255 888 71 216 + - الفاكس: 365 888 71 216 +

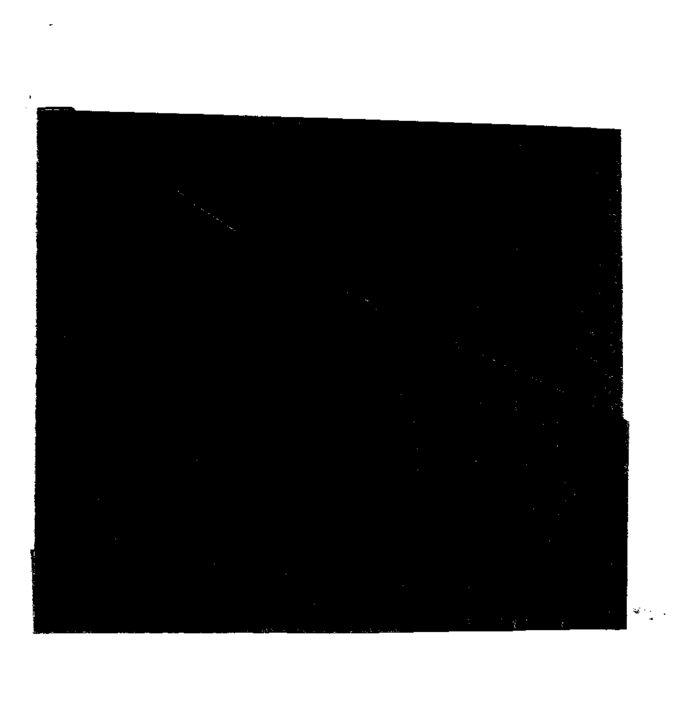
البريد الالكتروني: E-mail: mal@gnet.tn

الطباعة:

مطبعة دار الشباب - مقرين - تونس







وزارة الثقافة والمحافظة على التراث
سلسلة «الذاكرة الحية»

الأعمال الكاملة
للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة

قصائد ومقطعات
صنعة
أبي الحسن حازم القرطاجني

*

الدار العربية للكتاب

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث
سلسلة «الذاكرة الحية»

الأعمال الكاملة
للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة

منهاج البلغاء وسراج الأدباء
صنعة
أبي الحسن حازم القرطاجني

**

الدار العربية للكتاب

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث
سلسلة «الذاكرة الحية»

الأعمال الكاملة
للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة

شيخ الإسلام الإمام الأكبر
محمد الطاهر ابن عاشور

***

الدار العربية للكتاب

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث
سلسلة «الذاكرة الحية»

الأعمال الكاملة
للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة

بين علمي
أصول الفقه
و
مقاصد الشريعة الإسلامية

****

الدار العربية للكتاب

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث
سلسلة «الذاكرة الحية»

الأعمال الكاملة
للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة

مقاصد الشريعة الإسلامية
لشيخ الإسلام الإمام الأكبر
محمد الطاهر ابن عاشور

*****

الدار العربية للكتاب

